

مواقف النبي صلى الله عليه وآله
عنه

في كتابه

شرح العقائد النسفية
عنه

دراسة وتعليقاً على ضوء عقيدة السلف الصالح

تأليف الدكتور

محمد محمدي بن محمد جميل النورستاني

المجلد الثاني

دار إيلاف للدراسات

للنشر والتوزيع

أُضِلَّ هَذَا الْكِتَابُ بِرِسَالَةِ حَلِيمِيَّةَ
حَازِجِيهَا الْوَالِدُ وَرَحِمَةُ الْعَالِيَةِ الْعَالِيَةِ الرَّكْتَوِيَّةِ
مِنْ قِسْمِ الْعَقِيدَةِ بِكَلِيَّةِ الدَّعْوَةِ وَالْأَصُولِ وَالذَّرِيئِ ،
بِالْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِالْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ
عَلَى صَاحِبَيْهَا الْأُفْضَلِ الْفَتَاوَى وَالرِّقْمِ وَالنَّسَائِمِ

إِشْرَافُ ، فَصِيْلَةُ الشَّيْخِ الْأَسْتَاذِ الرَّكْتَوِيَّةِ

يَسْعُوؤُ بْنُ عَبْدِ الرَّعِيْزِ الْخَلْفِ
حَفِظَهُ اللهُ تَعَالَى

وَقَدْ حَصَلَتْ عَلَى الرِّبِّيَّانِ ، وَالرَّحْمَنِيَّةِ بِطَبَاعَتِهَا ،
وَتَبَاوُلَهَا بَيْنَ الْجَامِعَاتِ ، وَفِيهِ الرِّقْمُ وَالرِّقْمَةُ .

مَوْاقِفُ الْبَيْتِ فِي الْإِسْلَامِ

فِي كِتَابِهِ

شَيْخُ الْعَقَائِدِ الْإِسْلَامِيَّةِ

جَمِيعَ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةً
الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م

دار الفالاسمي

للنشر والتوزيع

(دار وقضية دعوية)

المدير العام: د. فرحان بن عبيد الشمري

falaslmi@gmail.com

الإدارة (الكويت): الجهراء - مجمع المخيال - هاتف: ٩٦٩٩٩١٨٢-٢٤٥٧٠٠٨٢ (+٩٦٥)
الفرع الأول، الجهراء - مجمع الخير - الدور الأول - مكتب ١٠ - تلفكس: ٢٤٥٥٧٥٥٩ (+٩٦٥)
الفرع الثاني، حولي - شارع المثنى - بجوار مجمع البدر - تلفكس: ٢٢٦٤١٧٩٧ (+٩٦٥)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





المبحث الثالث



تقديمه للعقل على النقل، وآثار ذلك في منهجه،
والرد عليه في ذلك على ضوء عقيدة السلف الصالح

وفيه تمهيدٌ وثلاثة مطالب:

التمهيد: وفيه تعريف العقل عند المتكلمين والسلف.

المطلب الأول: جذور هذه المشكلة، وتحديد موقف التفتازاني

منها.

المطلب الثاني: آثار تقديمه للعقل على النقل في منهجه.

المطلب الثالث: مناقشته في الموضوع.



التمهيد

في تعريف العقل

أ - لغةً:

قال ابن فارس: «العينُ والقافُ واللامُ أصلٌ واحدٌ منقاس مطرد، يدلُّ عَظْمُهُ على حَبَسَةٍ في الشيء، أو ما يُقَارِبُ الحَبَسَةَ، من ذلك العقلُ، وهو الحابسُ عن ذميمة القولِ والفعل»^(١).

والعقلُ: الحِجْرُ والنُّهْيُ، ضد الحمق، والجمعُ عقول، وعقلَ الدواءً بطنه: أمسكهُ، والبعيرَ: شدَّ وظيفه إلى ذراعهِ، والقتيلَ: وداه^(٢)، وكلُّ معانيه ترجعُ إلى المنع والحبس.

ب - اصطلاحاً:

أ - عند التفازاني وغيره من المتكلمين:

اختلف المتكلمون وغيرهم ممن خاض في تعريف العقل اختلافاً كبيراً، وتعددت تعريفاتهم له، علماً بأنه «قد تكلم فيه أصنافُ الخلق: من الفلاسفة، والأطباء، والمتكلمون، والفقهاء، كلُّ واحدٍ [ب]ما يليق بصناعته... وقد كثُر الاختلافُ فيه، حتى قيل: إن فيه

(١) «معجم مقاييس اللغة» له (٦٩/٤).

(٢) انظر: «لسان العرب» (١١/٤٥٨ - عقل)، «القاموس المحيط» (ص ١٣٣٦ - عقل).

ألف قول^(١)، وقال بعضهم:

سَلِ النَّاسَ إِنْ كَانُوا لَدَيْكَ أَفْضَلَ عَنْ الْعَقْلِ وَانظُرْ: هل جوابٌ يُحْصَلُ؟!^(٢)
وقد استعرض التفتازاني نفسه في كتابه «التلويح»^(٣) عدة تعريفات له، ولكنه اقتصر في «شرح العقائد النسفية» على تعريفين فقط، مما يدل على تبنيه لهما، قال:

«هو قوّة للنفس، بها تستعدّ للعلوم والإدراكات»، وهو المعني بقولهم: «غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات».
«وقيل: جوهرٌ تُدرِكُ به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة»^(٤).

والتعريف الأول للرازي^(٥)، وهو الذي استروح إليه شيخه العضد الإيجي في «المواقف»^(٦)، ومال إلى نحوه الطوفي^(٧).

(١) «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي (١/٨٤)، وما بين المعقوفتين مني لاقتضاء السياق له، وانظر: «إيضاح المحصول من برهان الأصول» للمازري (ص ٨٣ - ٨٤).

(٢) انظر: «قواطع الأدلة في أصول الفقه» (ص ٢٧/١)، «البحر المحيط» (١/٨٤).

(٣) (٢/٣٢٧ - ٣٢٨).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٦) وهو بلفظه في كتاب «كتاب في أصول الفقه» للآمشي (ص ٣٥).

(٥) صرح بذلك التفتازاني في «شرح المقاصد» (٢/٣٣٣)، ولم أجده بهذا النص في كتبه، إلا أنه عرّفه بنحوه في «المحصّل» (١٥٠ - ١٥١).

(٦) (ص ١٤٦).

(٧) في كتابه «شرح مختصر الروضة» (١/١٧٢).

وأما الثاني: فمأخوذٌ من الفلاسفة، حيث يرون أن العقلَ من الجواهر، وهذا فاسد؛ لأنه - وكما يقول الإمام السمعاني - «لو كان جوهرًا: لَصَحَّ قيامه بذاته، فجاز أن يكون عقلٌ بلا عاقل، كما جاز أن يكون جسمٌ بغير عقل، وحين لم يُتصوّر ذلك: دلّ أنه ليس بجوهر»^(١).

(١) «قواطع الأدلة في أصول الفقه» للإمام أبي المظفر السمعاني (٢٧/١)، وانظر: «التقريب والإرشاد» للباقلاني (١٩٥/١ - ١٩٦)، كتاب «التلخيص» للجويني (١١١/١)، «الواضح في أصول الفقه» لابن عقيل الحنبلي (٢٢/١)، «شرح اللمع» للشيرازي (١٥١/١).
تنبية: ذكرَ الدكتور عبد الرحمن الزنيدي في كتابه «مصادر المعرفة» (ص ٣٠٢): «أن الذين عرّفوا العقلَ بأنه جوهرٌ - من العلماء المسلمين - لم يقصدوا بجوهريته مفارقتَه للمادّة، وقيامه - مستقلاً - بنفسه؛ كالعقلِ الفعّالِ في الفلسفة اليونانية، وإنما أرادوا بيانَ اختلافِ فعله عن فعلِ الأعضاء المادّية في الإنسان؛ كالسمع، والبصر، والحس، وقصدوا من تجرّده عن المادّة: سبْقَ مبادئه المدركاتِ الحسيّة، ولذا فإنهم يجعلون فعله مقترنًا بالمادّة».

قلت: كلامه وجيه لولا أنه مدفوعٌ ببعض الوجوه التي تجعلُ القولَ بأنّ العقلَ من الجواهر ضعيفًا لا يُعتدُّ به، ذلك أنهم قد اختلفوا: هل العقلُ من قبيل الأعراض، أم من قبيل الجواهر؟ (انظر - مثلاً -: «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١١١/١)، والذي اختاره المسلمون أنه من قبيل الأعراض القائمة بالإنسان، فتعريفُ من عرّف من العلماء المسلمين، وخاصةً من لا يخفى عليه الاختلافُ المذكور، بأنه من الجواهر: لا يخلو من التأثيرِ بالفلاسفة المنحازين إلى القولِ بأنه من الجواهر، فلذلك انتقدَ كثيرٌ من الأئمة - وقد مرّ ذكرُ بعضهم في بداية هذه الحاشية - مثل هذا التعريف الذي تبناه التفازاني - رحمه الله تعالى - هنا، وليس هذا أولُ موضعٍ يقلدون فيه الفلاسفة، وانظر ما سيأتي في الصفحةِ اللاحقةِ من بيانٍ شيءٍ من ذلك.

على أن الفلاسفة صرّحوا بأنّ العقل «جوهر قائم بنفسه»^(١)،

(١) انظر: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - الرسالة الرابعة في الحدود» (ص ٨٠)، «المعجم الفلسفي» لجميل صليبا (٨٤/٢ - ٨٥).

تنبيه: العقل في الفلسفة اليونانية أوسع مدلولاً منه في اللغة العربية، حيث ينقسم إلى نوعين:

• عقل في الإنسان بمثابة العرض القائم به.

• وعقل آخر مفارق للمادة، وهو جوهر قائم بنفسه.

فالعقل الأول صنفان: عقل بالملكة، وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات، وهذا القسم هو المقصود من قولهم عنه: إنه غريزة، أو نور، أو علوم أولية. وعقل مستفاد: حينما تكون النظريات مختزنة عند العقل بالملكة، حاضرة لا تغيب عنه، وهذا الصنف هو الذي يُطلق عليه العرب لفظة العقل، وبهذا الصنف ورد الكتاب العزيز في مثل قوله سبحانه: ﴿يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، قال الراغب الأصفهاني - بعد أن قسم العقل إلى غريزي ومكتسب -: «وكل موضع ذم الله الكفار فيه بعدم العقل: فإشارة إلى الثاني دون الأول».

وأما النوع الثاني عند فلاسفة اليونان: فهو العقل الفعال، وهو مفارق للمادة، أزلي لا يدركه الفناء، وهو الذي ينسبون إليه فيض الصور إلى عالم الكون والفساد، ومنه يستمد العقل الإنساني المعرفة، وفوقه عقول أخرى - هي في الأغلب عشرة - وصله العقل الإنساني مقصورة على العقل الفعال. راجع في التفصيل عن العقل ومعانيه عند الفلاسفة: «المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين» للآمدي (ص ١٠٦ - ١٠٨)، «رسالة الحدود» لابن سينا - ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» - (ص ٧٩ - ٨١)، «المعجم الفلسفي» (٨٦/٢)، «محاضرات في الفلسفة الإسلامية» للدكتور يحيى هويدي (ص ٢٤٨ - ٢٥٩)، «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي» (ص ٣٠٤).

= وقد حاول بعضُ الفلاسفة المنتسبون للإسلام إيجادَ محلٍّ لهذا العقلِ في الثقافة الإسلامية بإلباسه لباساً شرعياً، فكان الفارابيُّ يسميه الروح الأمين، والروح القدس، كما يرى الغزاليُّ أنّ النصَّ وردَ عليه جلياً في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ [النجم: ٥]؛ لأنه يجعلُ الملكَ عقلاً، بحكم أنه متجردٌ عن المادة، وأنَّ منه تفيضُ المعرفةُ على عقلِ الرسولِ ﷺ وعقولٍ من شاء الله. ومن أخذَ منهم بالعقولِ المفارقةِ الأخرى قالوا: إنها الملائكة، وأنَّ الأفلاك التي ذكرت الفلسفةُ اليونانيةُ أنها مَقارٌ هذه العقول هي الملائكة الأعلى. انظر التفصيلَ في: «مصادر المعرفة» (ص ٣٠٤ - ٣٠٥).

وكلُّ هذه الخرافات أرادوا بها التوفيقَ بين الدينِ الحقِّ وفلسفةِ اليونان الوثنيين، وكانت هذه المحاولاتُ كلها ذرّاً للرمادِ في العيون، لذلك لم تنظُرِ على العلماء العارفين بحقيقةِ هؤلاء، فقد رفضَ علماءُ الإسلام هذا التلاعبَ من أولئك المفتونين بالفلسفة، ومن أبرز من وقفَ لهذه الثقافاتِ الوافدةِ بالمرصاد هو شيخُ الإسلام ابنُ تيمية - رحمه الله تعالى -، فقد كشفَ هذا الخلطَ بين نظريةِ العقلِ لدى اليونان، وما جاء به الشرعُ في هذا الشأن، ومما قالَ في ذلك: «وهؤلاء [يقصد فلاسفةَ التلفيق] رأوا أمرَ الرسل؛ كموسى، وعيسى، ومحمد ﷺ: قد بهرَ العالمَ، واعترفوا بالناموس الذي بُعثَ به محمد ﷺ، وأنه أعظمُ ناموسٍ طرقَ العالمَ، ووجدوا الأنبياءَ قد ذكروا الملائكةَ والجن، فأرادوا أن يجمعوا بين ذلك وبين أقوالِ سلفهم اليونان... الذين أثبتوا عقولاً عشرة، يسمونها المجردات والمفارقات». وبيّن - رحمه الله تعالى - إخفاقَ هذا التلفيقِ «لأنَّ لفظَ العقلِ يختلف في لغة المسلمين عنه في لغة اليونان»، كما سيأتي في نهاية هذا التمهيد. انظر: «مجموع الفتاوى» (٣٣٦/١٨ - ٣٣٨)، وانظر التفصيلَ في «رسالة العقل والروح»، و«بغية المرتاد» كلاهما لشيخ الإسلام، وانظر: «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي» (ص ٣٠٤ - ٣٠٧).

وأقاموا على هذا الأساس نظرية العقول العشرة، لِيُفَسِّرُوا بها خلقَ العالمِ وصدوره عن الأول^(١).

وكلُّ هذا مما يُخالفُ الدينَ بالضرورة، وَيَسْتَحِقُّ أن يُقابلَ بالتهكُّمِ والسخريةِ والاستهزاء، ولكن نرى أن المتكلمين الذين يدعون الدفاعَ عن الإسلام، ولم يقتنعوا بالوحي: وصلَ بهم الأمرُ إلى تقليدِ الفلاسفةِ والمتفلسفةِ في مثل هذه الترهات.

وقد أفاض التفتازانيُّ في «المقاصد» وشرحه في مباحث العقل^(٢)، ولم يخلُ من تقليدِ الفلاسفةِ في تقسيمِ العقلِ إلى قسمين: العقلَ النظري، والعقلَ العملي، ثم في استعراضِ أقسامِ العقلِ النظري، كما أنه في كتابه «التلويح» قد سقطَ في تقليدِ الفلاسفةِ في بعضِ تقريراته لِمَا يُسمِّيه الفلاسفةُ «العقلَ الفعَّال» وبعضِ وظائفه^(٣).

(١) انظر للرد عليهم: «بغية المرتاد» لشيخ الإسلام (ص ٢٥٥)، «رسالة في العقل والروح» له أيضاً - ضمن «مجموعة الرسائل المنيرية» - (٢/٢٠ - ٢١)، «منهج السلف بين العقل والتقليد» للدكتور محمد السيد الجليند (ص ٣٧ - ٣٨).

(٢) (٢/٣٣٢ - ٣٣٣، ٣/٣٥٥ - ٣٦٨).

(٣) يقول فيه - شارحاً لقول صدر الشريعة: «ثم لما كان العقلُ متفاوتاً في أفرادِ الناس، متدرجاً من النقصانِ إلى الكمالِ -: «يعني: أنَّ العقلَ متفاوتٌ في أفرادِ الناسِ حدوداً وبقاءً:

• أما حدوداً: فلأنَّ النفوسَ متفاوتةٌ بحسبِ الفطرةِ في الكمالِ والنقصانِ باعتبارِ زيادةِ اعتدالِ البدنِ ونقصانِهِ، فكلما كان البدنُ أعدلَ، وبالواحدِ الحقيقيِّ أشبه: كانت النفسُ الفائضةُ عليه أكملَ، وإلى الخيراتِ أميلَ، وللكمالاتِ أقبلَ، وهذا معنى صفاتها ولطافتها، بمنزلةِ المرأةِ في قبولِ النورِ، وإن كانت بالعكسِ: فبالعكسِ، وهذا معنى كدورتها وكثافتها، =

هذا، والتعريفُ الذي ارتضاه جمهورُ المتكلمين للعقل^(١): هو ما ذكره الباقلاني^(٢) - ونسبه بعضهم إلى الأشعري -^(٣) وهو أنه: «ضربٌ من العلوم الضرورية»^(٤)؛ كالعلم باستحالة اجتماع الضدين،

= بمنزلة الحجر في قبول النور، ولا خفاء في أنّ النفس كلما كانت أكمل وأقبل: كان النورُ الفائضُ عليه من ذلك الجوهرِ المسمّى بـ«العقل الفعّال» أكثر.

• وأما بقاء - وإليه الإشارةُ بقوله: «متدرّجًا من النقصان إلى الكمال» -: فلأنّ النفسَ كلما ازدادت في اكتسابِ العلوم بتكميلِ القوة النظرية، وفي تحصيلِ الملكات المحمودّة بتكميلِ القوة العمليّة: ازدادت تناسبًا بالعقل الفعّال الكامل من كل وجه، فازدادت إفاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة.

«التلويح على التوضيح لمتن التنقيح» له (٢/٣٣٣ - ٣٣٤).

(١) كما صرح بذلك ابن عقيل الحنبلي في «الواضح في أصول الفقه» (١/٢٢)، وشيخ الإسلام في «بغية المرتاد» (ص ٢٥٥ - ٢٥٦). على أنّ الباقلانيّ نسب إلى جمهور المتكلمين أنهم عرفوه بأنه: «هو العلوم الضرورية».

(٢) في كتابه «التقريب والإرشاد» (١/١٩٥)، ونقله عنه كثيرون، منهم الجوينيّ في «التلخيص» (١/١١٠)، والغزاليّ في «معيار العلم» (ص ٢٧٧)، كما تابعه في هذا التعريف كثيرون - كما سبق -، ومنهم: أبو يعلى في «العدة» (١/٨٣)، وأبو الخطاب الكلوذاني في «التمهيد» (١/٤٥)، ونسبه في «شرح الكوكب المنير» (١/٨٢) إلى الحنابلة، وبعض الشافعية.

(٣) نسبه إليه العضد الإيجيّ في «المواقف» (ص ١٤٦)، والتفازانيّ في «المقاصد» وشرحه (٢/٣٣٢، ٣٣٣).

(٤) قال شيخ الإسلام عن الأشاعرة - في «الصفدية» (٢/٣٣١ - ٣٣٢) -: «ولهذا كان قولهم في نفي ما في الشريعة من الحكّم والأسباب: خلاف إجماع السلف والفقهاء؛ فإنّ من أصولهم: أنّ الله لا يخلق لحكمة، =

والعلم بأنّ المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجودًا أو معدومًا، وأنّ الموجود لا يخلو عن الاتصاف بالقدم أو بالحدوث... وحاصله: العلم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات^(١).

وقد عبّر عنه الغزاليّ بأنّ العقل - على هذا التعريف -: هو

= ولا يأمر لحكمة، بل ليس عندهم في القرآن (لام) تعليل في خلقه وأمره، وإذا تكلموا معهم [أي: الفلاسفة] في الأمور الطبيعية: أحالوا ذلك على مجرد ترجيح القادر بلا سبب، وأنّ ما وُجد من الاقتران فهو عادة محضة، لا لارتباط بين هذا وهذا...

ولهذا لمّا تكلموا في (العقل): لم يجعلوه غريزة؛ إذ كان عندهم ليس في الوجود غريزة ولا طبيعة، ولا قوة لها أثر، أو تكون سببًا في غيرها، لا قدرة ابن آدم ولا غيرها، فاحتاجوا إلى أن جعلوه نوعًا من العلوم الضرورية... والمنصوص عن أئمة الدين: أنّ العقل غريزة، كما ذكر ذلك أحمد بن حنبل، والحاثر المحاسبي، وغيرهما.

قلت: يكشف شيخ الإسلام هنا عن سرّ اتفاق أكثر المتكلمين على جعل العقل من العلوم الضرورية، وإنكار كونه غريزة، ويكشف عن ارتباط قولهم هنا بإنكارهم للأسباب، وإنكار الحكمة في أفعاله تعالى، وهذا كلّ متجه على الأشاعرة أكثر، دون المعتزلة والماتريدية؛ لأنّ الأخيرين يخالفون الأشاعرة في مسألة الحكمة، وإن كانوا لا يلحقون أهل السنّة في المسألة، على أنّ بعض الأشاعرة قد عبروا عن العقل بكونه غريزة، كما سبق هذا عن الرازي والتفتازاني والإيجي، فما أدري: هل خالفوا أصحابهم في نفي الأسباب، أم كان ذلك ذهولاً عنهم عن ارتباط القضية بذلك الأصل؟.

(١) انظر: كتاب «التلخيص» للجويني (١/ ١١٠ - ١١١)، «البحر المحيط» للزرکشي (١/ ٨٦).

التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، أمّا (العلم): فهو ما يحصل للنفس بالاكْتساب.

ففرّقوا بين المكتسب والفطري، فسّموا أحدهما عقلاً، والآخر علماً، وهو اصطلاحٌ محض^(١).

ولم أرَ من قدح في هذا التعريف من المتكلمين سوى الجويني^(٢) والباجي^(٣)، وسوى الفخر الرازي، فإنه أبطله، ثم عرّفه بمثل ما عرّف به التفتازاني في تعريفه الأول^(٤).

وقد اختلف المتكلمون فيه على أقوالٍ كثيرة - كما أسلفت -، وهذا يدل على مدى إفلاسهم في هذا الأمر منذ البداية، فما هو ذلك العقل الذي هو عيارٌ على الكتاب والسنة؟!!

فلما كانوا متفقين على مقصودٍ معيّن، وهو جعله الأصل في العقائد: اتفقوا فيه، مع أنهم لم يتفقوا في تعريفه! وهذا الفشل بادٍ على تصرف بعضهم، وإن لم يعترف به، قال الجويني في كتابه «البرهان»: «الوجه: تصديرُ البابِ بقولٍ مُقنع في العقل، فإنّا سنُسندُ حقائق العلوم إلى مدارك العقل، ولا بدّ من الإحاطة بحقيقته على

(١) «معيار العلم» للغزالي (ص ٢٧٦).

(٢) في كتابه «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١١١ - ١١٢).

(٣) في كتابه «الحدود» (ص ٣١ - ٣٤).

و(الباجي): سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي (٤٠٣ - ٤٧٤هـ)، من فقهاء المالكية، ومن المعتنين بالفقه، وأصوله، والحديث. ترجمته في: «الصلة» (١/ ٢٠٠)، «ترتيب المدارك» (٤/ ٨٠٢)، «السير» (١٨/ ٥٣٥).

(٤) انظر: «شرح المقاصد» (٢/ ٣٣٣).

حسب ما يليق بهذا المختصر»^(١)، ثم ذكر تعريف الباقلاني المذكور واعترض عليه^(٢)، ثم قال: «فإن قيل: فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين، وما حوّم عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي رحمته الله فإنه قال: «العقل غريزةٌ يتأتى بها درك العلوم وليست منها»^(٣)، فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أنه: «صفةٌ إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات»، ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب: أن هذا مبلغ علمنا في حقيقة العقل، ولكن هذا الموضوع لا يحتمل أكثر من هذا»^(٤).

وفيه دليلٌ قاطعٌ على إفلاسهم في القطع بحقيقة الأمر، مع هذا الجهد الذي لمسناه من الجويني مع دعواه العريضة في بداية كلامه، إلا أنه لم يعترف بفشله، بل غلّفه بشيءٍ من العجب بنفسه بأن لديه علمًا أكثر فيما يختص بالعقل!!

(١) «البرهان» له (١١١/١). ولاحظ أيها القارئ الكريم قوله: «ولا بد من الإحاطة بحقيقته» علمًا بأن الجويني يقول هذا وهو يعرف أنه ليس لديه حلٌ نهائيٌّ في الأمر، الأمر الذي يُعتبر من قبيل إيهام القارئ بأنه واثقٌ من أمره، ولا زلتُ أستغربُ هذه التأكيدات من الجويني مع علمه بحاله، وأن الأمر عما قليل سينكشف في الكتاب نفسه بعد بضعة أسطر!.

(٢) المصدر السابق (١١١/١ - ١١٢).

(٣) ونصُّ كلامه: «إنه غريزة جعلها الله في الممتحنين من عباده، لا يُوصف بجسم ولا لون، ولا يُعرف إلا بفعله». «العقل وفهم القرآن» له (ص ٢٠٤).

(٤) المصدر السابق (١١٣/١).

ب - عند السلف^(١) :

تعددت عباراتهم في التعريف به، وقد رجّح بعضهم أنه لفظٌ مشترك يُطلقُ على معانٍ متعددة، فهو يُطلقُ على بعض العلوم الضرورية - كما سبق -، كما يُطلقُ على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسانُ لدرك العلوم، ويُطلقُ على العلوم المستفادِة من التجربة، كما يُطلقُ على من له وقارٌ وهيبة، فيقال: رجل عاقل، ويُطلقُ أيضًا على العمل بالعلم^(٢).

والحقيقة: أن تعريفَ العقل بالحدِّ أمرٌ غيرُ ممكن، ذلك لأنَّ كنهَ الشيء لا يعلمه إلا الله سبحانه، ومن ثمَّ كانت محاولاتُ الفلاسفة اليونانيين، ومن تبعهم من المتفلسفة لا تعدو أن تكون عملاً لا طائلَ من ورائه، فحقيقة العقل - مثل حقيقة النفس - لا يعلمه إلا الله، وقد عالج القرآنُ العقلَ من خلال وظائفه في الحياة، فركّز عليه من جهة وظائفه المتمثلة في عمليات التفكير، والتعقل، والتذكّر، والتدبّر... وركّز عليه - كذلك - مناطًا للتكليف، وطريقًا من طرق المعرفة الإنسانية، بالإضافة إلى الوحي الذي هو طريقُ المعرفة النبوية.

ولا يملك العلم أكثرَ من تخميناتٍ فيما يتعلق بطبيعته

(١) انظر: «رسالة في العقل والروح» لشيخ الإسلام - ضمن «مجموعة الرسائل المنيرية» - (٢/٢٠ - ٣٦).

(٢) انظر: «بغية المرئاد» لشيخ الإسلام (ص ٢٦٠ - ٢٦١)، «مجموع الفتاوى» (٧/٥٣٩، ٩/٢٨٧)، وانظر: «المستصفى» (١/٦٤)، «معيار العلم» (ص ٢٧٥ - ٢٧٧) كلاهما للغزالي، «حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في علم الأصول» (ص ٢٢٥).

وعلاقاته، كما هو الحال مع النفس والروح^(١).

أمّا محاولات السلف لتعريف العقل: فكانت بعد غزو الفلاسفة الوافدة لبلاد الإسلام، وخوض كثير من الناس في هذه الأمور بغير علم، فتكلم بعض الأئمة في تعريفه نظراً إلى استعماله في اللغة العربية، وموارد استعماله في النصوص، وإلا: فهم من أبعد الناس من الخوض فيما ليس فيه علم مقطوع أو قريب منه.

وقد ذكر بعضهم^(٢): «أنّ الذي يستقرئ تراث السلف في هذه المسألة يجد أنّ معنى العقل عندهم أقرب إلى أن يكون وظيفة إدراكية يتعاون في أدائها جميع ملكات الإنسان المعرفية، ما عرفناه منها وما لم نعرفه».

والقدر الذي يُجزم به: «أنّ العقل في لغة المسلمين: ليس هو لفظ العقل في لغة اليونان؛ فإنّ العقل في لغة المسلمين: مصدر عقل يعقل عقلاً، كما في القرآن: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]».

(١) انظر: «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» للدكتور راجح بن عبد الحميد الكردي (ص ٤١٢ - ٤١٤) بتصرف.

(٢) وهو: الدكتور محمد السيد الجليند في رسالته «منهج السلف بين العقل والتقليد» (ص ٤١)، وكتابه «ابن تيمية وموقفه من التأويل» له أيضاً (ص ٢٧٠)، وانظر: «تأملات منهج القرآن في تأسيس اليقين» له أيضاً.

وَيُرَادُ بِالْعَقْلِ: الْغَرِيزَةُ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي الْإِنْسَانِ يَعْقِلُ
بِهَا.

أَمَّا أَوْلَئِكَ: فَالْعَقْلُ عِنْدَهُمْ: جَوْهَرٌ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ؛ كَالْعَاقِلِ،
وَلَيْسَ هَذَا مُطَابِقًا لِلغَةِ الرِّسُولِ وَالْقُرْآنِ^(١).

فَالْعَقْلُ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ: غَرِيزَةٌ قَائِمَةٌ بِالْإِنْسَانِ، وَلَيْسَ جَوْهَرًا
مُسْتَقَلًّا بِنَفْسِهِ.

وَبَعْدَ هَذَا التَّمْهِيدِ عَنِ الْمُرَادِ بِالْعَقْلِ: أُدْخِلَ فِي الْمَطَالِبِ
الْمَذْكُورَةِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقَ.



(١) «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» (ص ٢٠٨ - ٢٠٩)، «مجموع
فتاوى شيخ الإسلام» (١٨/٣٣٦ - ٣٣٨).

المطلب الأول

جذور مشكلة تقديم العقل على النقل، وتحديد موقف التفتازاني منها

وفيه مقامان:

المقام الأول: جذور هذه المشكلة (لمحة تاريخية عن تسرب

مبادئ الفلسفة إلى الأمة، واحتضان علم الكلام لها، ومراحل ذلك)

إن من بدهيات الأمور «أن الإيمان بالله ورسوله يُحتم على الأمة الإسلامية أن تتمسك بمصدر الحق المعصوم، الذي من الله به عليها دون سائر الأمم، وألا تتلقى من غيره فيما كفاها مؤونته، بل تحكّمه في كل ما تأخذ وما تذر، وهذا أصل قطعي كليّ تصافرت للدلالة عليه الآيات والأحاديث.

ومنها: عن جابر بن عبد الله، أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتب، فقرأه على النبي ﷺ، فغضب فقال: «أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟! والذي نفسي بيده، لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو باطل فتصدّقوا به، والذي نفسي بيده، لو أن موسى كان حياً ما وسعته إلا أن يتبعني»^(١).

(١) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٣/٣٨٧) [٢٣/٣٤٩] برقم (١٥١٥٦) =

فهذا الموقف يرسمُ منهجَ التعاملِ مع الوحي المنسوخ، فكيف بالفكرِ البشريِّ المحض، الذي سمّاه الله تعالى: (هوىً، وظناً، وخرصاً، وإفكاً...)^(١)، وهي كلها أسماءٌ يدخلُ في مسماها دخولاً أولياً ما يُسمّى «الفلسفة الميتافيزيقية» وما تفرّع عنها... وعلى هذا المنهج سارَ عمرُ بنُ الخطاب نفسه، فإنه - إن صحَّ الخبر - (لَمَّا فُتِحَتْ أَرْضُ فارس، ووجدوا فيها كتباً كثيرةً، كتبَ سعدُ بنُ أبي وقاصٍ إلى عمرَ بنِ الخطاب رضي الله عنه لِيَسْتَأْذَنَ فِي شَأْنِهَا وَتَنْقِيلِهَا لِلْمُسْلِمِينَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ عَمْرُ أَنْ اطْرَحُوهَا فِي الْمَاءِ، فَإِنْ يَكُنْ مَا فِيهَا هَدًى فَقَدْ هَدَانَا اللَّهُ بِأَهْدَى مِنْهُ، وَإِنْ يَكُنْ ضَلَالاً فَقَدْ كَفَانَا اللَّهُ! فَطْرَحُوهَا فِي الْمَاءِ، أَوْ فِي النَّارِ)^(٢)،

= من طبعة الرسالة]، وقد خرّجه العلامة الألبانيُّ في (إرواء الغليل) (٣٤/٦) - (٣٨)، وقال إنه حسنٌ بمجموع طرقه، ومعنى «متهوِّكون»: متحيِّرون.

(١) وانظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/٢٩١ - ٢٩٢)، «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٣/١١٣١).

قال شيخُ الإسلام - بعد أن بيّنَ أنّ ضلالَ الفلاسفةِ أعظمَ من ضلالِ اليهوديةِ المحرفة، والنصرانيةِ المحرفة، وعن دينِ المشركين العرب -: «وهذا كما أنّ النبيّ لَمَّا نهى أُمَّتَهُ عَنْ مِثَابَةِ فَارِسِ الْمَجُوسِ وَالرُّومِ النَّصَارَى: فَنَهَيْهُ عَنْ مِثَابَةِ الرُّومِ الْيُونَانِ الْمُشْرِكِينَ، وَالْهِنْدِ الْمُشْرِكِينَ: أَعْظَمَ وَأَعْظَمَ، وَإِذَا كَانَ مَا دَخَلَ فِي بَعْضِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ مِثَابَةِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَفَارِسِ وَالرُّومِ، مَذْمُومًا عِنْدَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ: فَمَا دَخَلَ مِنْ مِثَابَةِ الْيُونَانِ وَالْهِنْدِ وَالتُّرْكِ الْمُشْرِكِينَ، وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْأُمَمِ الَّذِينَ هُمْ أَبْعَدُ عَنِ الْإِسْلَامِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَمِنْ فَارِسِ وَالرُّومِ: أَوْلَى أَنْ يَكُونَ مَذْمُومًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَنْ يَكُونَ ذَمُّهُ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ».

(٢) ذكره ابن خلدون في «المقدمة» (ص ٤٤٣) في الفصل المعقود للعلوم العقلية وأصنافها.

وعليه - كذلك - كان موقف أئمة الإسلام وعلماء الملة...»^(١).

وعليه، فمن أهم ثوابت الدين الإسلامي هو تحديد مصدر التلقّي ووضوحه، ومعرفة هذا الباب والوقوف عنده: له أهميته الكبرى؛ لأنه كفيلاً بتوفير الحماية اللازمة - بإذن الله تعالى - ضدّ انحرافات خطيرة انجرفت بكثير من أفراد وجماعات الأمة، ولا زالت تعمل عملها الفتاك في جسم هذه الأمة.

ولشدة وضوحه ونصاعته: نرى السلف لم يختلفوا فيه، وحفظوا مكانته، وأبرزوا أهميته، فكانت كلمتهم فيه واحدة، ليس فيها أي غموض أو التواء.

فكانت الأمة في عافية وسلامة من أمرها في هذا الجانب الخطير، لا تتجاذبها مصادر مختلفة، ولا تتقاذفها موارد شتى، ولا تعرف غير القرآن والسنة لتلقّي جميع ما يتعلق بدينها ورسالتها.

واستمر هذا الأمر إلى أن غزت الأمة «فلسفات» الغرب والشرق، وافتتن بها بعض المسلمين، وعمل على نشرها كثير من المشبهين، وانتدب لتوطئها في أرض الإسلام فئام من المندسين في المسلمين، فقاموا بذلك باسم «التوفيق بين الدين والفلسفة»، أو «بين الدين وبين معطيات العقل»، وعرف أولئك المخدولون باسم فلاسفة الإسلام.

وفي كل هذه الحالات ظلّ أعلام السلف وأئمتهم يجاهدون

(١) «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» للدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي (٢/٤٢٥ - ٤٢٦)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» لابن القيم (٤/١٣٥١ - ١٣٥٢).

في دفع هذه الأخطار من المسلمين، ويُعرفون المسلمين بحقيقة هذه السموم، فكانت مكبوتة والله الحمد، وبالمقابل كانت كلمة السنّة عاليةً، لا تضاهيها - بل لا تقاربها - أي كلمة أخرى.

ولكنّ الحال بدأت تتغيّر شيئاً فشيئاً، وبرزت عواملٌ عديدةٌ ساهمت في استمرار كثيرٍ من أفراد هذه الأمة للجبهات الوافدة، بل وفي القيام بنشرها بأسماءٍ مختلفة، وتحت لافتاتٍ متعدّدة.

ومن أخطر العوامل التي ساعدت في نشرها - في نظري - أمران:

الأول: اهتمام الحكام والولاة بترجمة كتب الفلسفة، وما يتبع ذلك من إضفاء الاحترام لغالب ما يتصل بهذا العمل، بل والقداسة لمعظم الآراء الصادرة من هذه الفئة «المحترمة رسمياً».

والثاني: بروز فئةٍ من المسلمين غير مأمونة ولا متأهّلة: للدفاع عن الإسلام، قبل أن تفهمه بفهم السلف، وقبل أن تدرسه دراسةً كافيةً لمن يتصدر لمثل هذه المهمة، وهذه الفئة هي فئة علماء الكلام.

وقد انبرت هذه الفئة لمهمة الدفاع عن الإسلام، ولكن لجهلها بأصول الإسلام بدأت «تؤلف» إسلاماً يتفق مع معارفها وميولها، وتعادي من الإسلام الحقّ ما جهلته أو رفضته، فكان عملها - في الحقيقة - دفاعاً عن إسلام كانت هي التي لفّقته وألّفته، وجمعته من مصادر شتى، منها الكتاب والسنة، ومنها عقلها المرَبّي على أفكار الفلسفة، على أنّ الكلمة العليا في إسلامها كانت للعقل.

ولقوة تيار السنّة لم تفاجئ الأمة بمنهجها دفعةً واحدةً، بل بدأت تتدرّج في إظهار حقيقتها، إلّا أنها لم تستطع أن تكتّم أمرها، وصرّحت بحقيقة شريعته التي ولّدتها، والتي كانت شريعة العقل

الملوث، وبذلك افتضح أمرها، ولم تنل من غالبية الأمة إلا السخط، والوقوف في وجهها صفاً واحداً.

وقد أسهم في خلق الجوِّ العدائِيِّ لهذه الفئة: كونُ زعمائها معروفين عند جمهرة الأمة بالزيف الواضح، والانحراف المكشوف، وكون ما تقدّمه متنافراً تنافراً بيّناً مع هدي الكتاب والسنة.

وقد أتى على بقيتها الباقية نصوص أئمة الإسلام، فلم يبق لهم في تراب الأمة موطئ قدم، ولم تستهوا من الأمة إلا من كان على شاكلتها، مشرباً بهواها.

هذه المرحلة تشمل مرحلة الجهمية، وهي أم هذه الشريعة العقلية، ومرحلة المعتزلة، وهي وليدة الجهمية في هذا الباب، ولكنها هي التي قامت بذلك الجهد المشؤوم لنشر بدعها وأهوائها.

وقد انتصرت السنة في كفاحها ضد الجهمية والمعتزلة الصرحاء، وظلت أغلبية الأمة محتفظة بروية الصحابة والسلف حول مصدر التلقي وأهميته.

إلا أن الأمر قد اختلف اختلافاً عميقاً في المرحلة التي تلت المرحلتين المتقدمتين لرواد علم الكلام، ذلك: أنه قد انبرى للرد على هؤلاء المتكلمين فئة أخرى لم تكن قد تأهلت - هي الأخرى - لهذه المهمة، ولم تكن أمينة على الإسلام الحق بحكم جهلها بكثير من أصوله، فضلاً عن فروعه.

وكان شعار هذه الفئة هو التنديد بالمعتزلة، والرد عليهم في جميع الأصعدة، والتودد لأئمة السنة، وإبراز جهودها لهم كلما سنحت لها مناسبة لذلك.

ولذلك: فقد انتشر أمرها على أنها هي المحافظةُ على السُّنة، وهي المتصديةُ لتقويضِ تيار العقلانية، وكان أئمةُ السُّنة المعروفين قائمين بالردِّ على الجهمية والمعتزلة، وقد التقت معهم هذه الفئة الجديدة للهدفِ نفسه، إلا أن الذي ساهم في التسويقِ لبضاعةِ هذه الفئة أكثر: هو ما اشتهرَ عند بعض الناس أنها هي الوحيدةُ التي تستطيعُ مجابهةَ العقلانيين باستخدامِ سلاحهم هم، وهو العقل، فهي وحدها - دون أئمةِ السُّنة - تملك هذا السلاح، وتعرف استخدامَه، وبذلك تكون قد فاقت المحدثين - عنده - بخصيصهٍ مهمة في تبييتِ عدوهم المشترك، وذلك بمجاهتهِ بسلاحه.

وهذه المرحلةُ هي التي يمثلها ابنُ كلاب، ومن تأثرَ به؛ كأبي الحسن الأشعري، والقلانسي، والمحاسبي، وأبي منصور الماتريدي وغيرهم.

هذا، ولَمَّا كان الأئمةُ يعرفون دخائلَ هذه الفئة الجديدة وجذورَها ومصادرَها، ويميّزون حسنَها من سيئها: تصدّوا لها أيضًا، ولم يرتضوا منها هذا الدفاعَ باسمِ السُّنة، وبيّنوا خطرَها، وفي ذلك نصوصٌ كثيرةٌ للإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ويمكن تلخيصُها في قوله المشهور: «لا تُجالس صاحبَ كلامٍ وإن ذبَّ عن السُّنة؛ فإنه لا يؤوّلُ أمره إلى خير»^(١).

رحمَ اللهُ الإمامَ أحمد، ما أنصحَه للأمة، وما أدخله في أعماقِ المتكلمين!

ومن أبرز القصصِ التي تُجسّدُ لنا موقفَ الأئمةِ من الكلابيةِ هو تلك الحادثةُ المعروفةُ لإمام الأئمةِ ابن خزيمة - رحمه الله تعالى -

(١) انظر تخريجه فيما سيأتي في (ص ٥٢٥ - ٥٢٩).

مع بعض كبار تلاميذه، الذين أحسنوا الظنَّ في هذه الفئة الجديدة (الكلابية)، وتورّطوا في بعض مبادئها^(١).

إلا أن كثيراً من المحدثين وأهل السُّنة لم ينتبهوا إلى ما انتبه إليه كبار الأئمة، ونسوا في غمرة فرحتهم ببروز فئة جديدة تشاطرهم القيام بواجب الردّ على أعدائهم الصرّحاء: ما تحمله الفئة الجديدة من عوامل الهدم، وجوانب المخالفة لمنهج أهل السُّنة والجماعة، ولم يرتضوا أن يُصنّغوا لنصائح كبار الأئمة حول هذه الفئة، وغلبهم إحسانُ الظن على التحريّ الدقيق، وبذلك بدأ ذلك الجدارُ المنيع بين صفّ أهل السُّنة وصفّ أهل الكلام في الانهيار، وبدأ العائقُ الأكبرُ أمامَ تسلُّلِ سمومِ علم الكلام في صفوف السُّنة في الاضمحلال، وظفرَ علمُ الكلام بوجهه الجديد أن يكتشفَ له موطئَ قدم في ترابِ أهل السُّنة، بل وأن يكتسحَ مساحةً واسعةً منه، فكان هذا العاملُ هو الإصابةُ القاتلةُ في مقاتلِ جمهرة الأئمة، فاختلط الصف، والتبسَت كثيرٌ من الأمور، ودخلَ علمُ الكلام طوره الجديد وقد سخَّرَ للدفاع عنه أقلاماً سُنّية، واستقطبَ للذود عنه أعلاماً كان

(١) انظر تفاصيلَ هذه القصة في «سير أعلام النبلاء» للإمام الذهبي (٣٧٨/١٤) - (٣٨١). ومما جرى في هذه القصة: أن أبا علي الثقفي - وهو من كبار تلاميذ ابن خزيمة - قال لابن خزيمة: ما الذي أنكرت أيها الأستاذ من مذاهبنا حتى نرجع عنه؟ قال: «مِلْكُم إلى مذهبِ الكلابية، فقد كان أحمدُ بنُ حنبلٍ من أشدّ الناسِ على عبد الله بن سعيد بن كلاب وعلى أصحابه، مثل الحارث وغيره».

ومما قاله أيضاً: «ومن نظر في كتبي: بأن له أن الكلابية... كذبة فيما يحكون عني بما هو خلافٌ أصلي وديانتي...».

المفترض أن يكونوا هم المحاربين له، الكاشفين لحقيقته، والسد المنيع دون تسربه إلى صف المحدثين.

وبذلك انتصر علم الكلام انتصاراً نوعياً، واستطاع أن يشغل أهل السنة بينهم، ويعمل عمله في الأمة وهو بمعزلٍ ومأمّنٍ عن سهام كثيرٍ من أعدائه، بل وهو سعيدٌ بجهودهم لصالحه. وهذه المرحلة تبدأ من ابن كلاب، وتمر بالأشعري، والماتريدي، وتنتهي بالباقلاني.

وبعد هذه المرحلة بدأ علم الكلام يكشف رويداً رويداً عن وجهه القبيح، وتزيد نسبة ارتماؤه في أحضان المعتزلة مع مرور الأيام، ويقترب من أصله يوماً بعد يوم، حتى رفض كثيراً من مبادئه التي كانت هي المبررة لميلاده ووجوده، وتنگر لكثيرٍ من أئمتيه وأقوالهم، وبدأ يكشف اضطراب أصول أئمتيه وتذبذبها بين نصره السنة وبين سقوطها في مستنقعات أصول المعتزلة، فتخلّى شيئاً فشيئاً عن كثير من البقية الباقية من أقدار الاشتراك مع أصول السنة، وانحاز إلى حد كبير إلى أصول الاعتزال.

وهذه المرحلة تبدأ بعد الباقلاني، ويقوم الجويني بدور الريادة فيها، وتصل ذروتها عند فخر الدين الرازي، والذين جاؤوا بعده اتخذوه إماماً في علم الكلام، ولم يطرأ على علم الكلام كبير تغيير بعده. وممن يعدُّ من أعلام علم الكلام المنتسب إلى هذه المرحلة هو التفازاني.

ومن أهم معالم هذه المرحلة هي البعد عن المنهج السنّي الصحيح في مصدر التلقّي في العقائد، حيث يرى المتكلمون أن

العمدة في أهمّ قضايا العقيدة هي العقل، وبذلك جدّوا الشريعة العقلية التي جاء بها الجهمية والمعتزلة. وهذه نبذة مختزلة ومختصرة جدًّا عن علم الكلام وأدواره بالإجمال، وعن موقع التفتازانيّ فيه، وبهذا سيسهل لنا التعرف على التفتازانيّ ومنهجه ومصادره وموارده، وقد سبق التفصيل حول كثير من مباحثه مرارًا، إلا أنّ هذا المبحث في أمس الحاجة إلى كشف مصادره للتعامل مع نصوصه على أساسها.

المقام الثاني

تحديد موقف التفتازانيّ من قضية تعارض العقل والنقل

تقدّمت نصوص التفتازانيّ المتعلقة بهذا المبحث في المباحث السابقة، وسأكتفي هنا بالإشارة إلى تلكم المباحث، وتقديم ملخّص لموقف التفتازانيّ في هذه القضية، دون أن أكرّر نصوصه مرّة أخرى، ودون أن أخوض في التفاصيل التي لها صلة بهذا المبحث، والتي تقدّم الحديث فيها.

وفيما يلي الإشارة إلى المواضيع التي سبق وأن تحدثت فيها عن بعض التفاصيل المتعلقة بهذا المبحث، والمواضع التي سيأتي فيها بحث بعض جزئيات هذه المسألة:

١ - أوسع هذه المواضيع هو: مبحث «موقف التفتازانيّ من النصوص عمومًا، ومنهجه في التعامل معها»، نقلت فيه نصّ التفتازانيّ الطويل، المتعلّق برؤيته في تعارض العقل والنقل، والحلّ المقترح للمشكلة^(١)، كما ناقشت فيه الدكتور عبد الله علي الملا

(١) انظر ما سبق في (ص ٥٢٢ - ٥٢٦).

حول هذا الموضوع^(١)، وسيأتي تلخيص ما ورد فيه.

٢ - المطلب الخامس من المبحث الأول من هذا الفصل، حيث تحدّث فيه عن مصادر التلقّي عند الأشاعرة والماتريديّة بإيجاز، وموقف التفازاني لا يختلف عمّا عرضته هناك.

٣ - المطلب الثالث من مبحث «موقف التفازاني من علم الكلام، ومناقشته فيه»، وقد تحدّث في (المقامات) الثلاثة الأولى منه عن تحديد موقف التفازاني من الدليلين: النقلّي والعقلي، وأيهما صالح لإفادة اليقين؟

كما تطرّقت في خاتمة ذلك المبحث إلى الموضوع نفسه بإيجاز.

وخلاصة رأي التفازاني في هذا الموضوع هو:

١ - إنّ الأدلة النقلية لا تفيد اليقين؛ لأنّ إفادتها لليقين متوقّفة على وجود بعض الشرائط، وانتفاء بعض الموانع (وقد سبق عرضها من كلامه)، وحيث لا سبيل لنا إلى الجزم بتحقيق هذه الشروط: فلا يمكن القول بإفادتها لليقين.

٢ - إنّ العقل أصل للنقل، وعلى ذلك: فإذا تعارض الدليل النقلّي مع العقليّ يُقدّم الأصل منهما، وهو الدليل العقلي.

٣ - قد يُفيد الدليل النقلّي اليقينَ بمعونة القرائن، سواء في العقليّات أو في الشرعيّات، وقد سبق ذكر أمثله لبعض هذه القرائن. وأدعو القارئ الكريم إلى قراءة نصوصه السابقة في المواضع

(١) انظر ما سبق في (ص ٥٩٧) وما بعدها.

المشار إليها مرةً أخرى لتصوّر الموضوع على حقيقته .
 وبعد هذا: يمكن المقارنة بين الدليل النقلّي والعقليّ عند
 التفاضليّ وغيره من المتكلمين على النحو التالي:
 أولاً: إن الدليل النقلّي يتوقفُ ثبوتُ صحته وصدقهِ على الدليلِ
 العقليّ، ولا يتوقفُ الدليلُ العقليّ على الدليلِ النقلّي .
 ثانياً: إن الدليلَ النقلّي لا يستقل بنفسه، بل لا بدّ أن يتركّب
 مع الدليلِ العقليّ حتى يُعتبرَ دليلاً، بينما يستقلُّ الدليلُ العقليّ^(١) .
 ٣ - إنّ الدليلَ النقلّي مشروطٌ بإثباتِ الجوازِ العقليّ، وإثباتِ
 عدمِ المعارضِ العقليّ، بينما لا يذكرون من حيثِ البحثِ العلميّ
 شروطاً للدليلِ العقليّ .
 ٤ - إنّ الدليلَ النقلّي يفيدُ الظنَّ، بينما يفيدُ الدليلُ العقليّ
 اليقينَ .

٥ - ينفردُ الدليلُ العقليّ بأصولِ المسائلِ وأهمّها (وقد تقدم
 استعراضُها) دونِ الدليلِ النقلّي، فالمساحةُ المخصّصةُ له تعتبرُ
 هامشيّةً بالمقارنةِ إلى المسائلِ التي انفردَ بها الدليلُ العقليّ، على أنّ
 الصحيحُ أنه ليس هناك مسائلٌ ينفردُ بها الدليلُ النقلّي عندهم، وذلك
 لاشتراطِ عدمِ المعارضِ العقليّ فيه، والحكمِ بالجوازِ العقليّ، ولأنه
 - أخيراً - لا يفيدُ اليقينَ^(٢) .

(١) راجع: ما سبق في تمهيدِ المبحثِ الثالثِ عن تقسيمِ الدليلِ عند
 التفاضليّ، وجزمه بانتفاءِ الدليلِ النقلّي المحضِ .

(٢) انظر: «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» للدكتور يحيى هاشم
 فرغل (ص ١٩٣ - ١٩٤) .

ومن هنا يقرّر التفازاني وغيره من المتكلمين أنه عند تعارض البراهين العقلية مع ظواهر النصوص: لا مفرّ من أن تقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، ويُسلّط على الأدلة النقلية سيف التأويل، أو التفويض، أو تقطع بأنها غير صحيحة!!

ومما لا شك فيه «أن المعارضة بين العقل ونصوص الوحي لا تتأتى على قواعد المسلمين، المؤمنين بالنبوة حقاً، ولا على أصول أحد من أهل الملل، المصدّقين بحقيقة النبوة، وليست هذه المعارضة من الإيمان بالنبوة في شيء، وإنما تتأتى هذه المعارضة ممن يقرّ بالنبوة على قواعد الفلسفة، ويُجريها على أوضاعهم، وأنّ الإيمان بالنبوة عندهم هو الاعتراف بوجود حكيم، له طالع مخصوص، يقتضي طالعُه أن يكون متبوعاً، فإذا أخبرهم بما لا تُدرِكُه عقولهم عارضوا خبره بعقولهم، وقدموها على خبره...»^(١).

ومع ذلك، فقد استخدم الأشاعرة والماتريديّة لترويج هذه الأفكار الهدامة طرّقاً وأساليب ملتوية بغية التليس على الناس، وستر بُعدهم عن منهج السلف.

ومما دندنوا حوله كثيراً في هذا الصدد: أنّ منهجهم يجمع بين النقل والعقل، وينشد التوسّط بين منهج النّصيين والعقلين، «فاتهموا أهل السنّة بأنهم متمسكون بالظواهر النقلية، معادون للدلائل العقلية، واتهموا الآخرين - بحق - بأنهم معادون للنقل، مقدّسون للعقل، ورأوا - هم - أنّ الصحيح هو وجوب الأخذ ببعض أصول أهل السنّة، مع وجوب تأويل بعضها الآخر لمخالفة صريح العقل

(١) «الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعظلة» (٣/٩٥٥).

بزعمهم!! وكذلك وجوب الأخذ ببعض ما يدعو إليه الآخرون من العقليات وردّ البعض الآخر!!

وهكذا جعلوا - وهم لا يشعرون - فلسفة اليونان، وآراء الصابئين والبراهمة، وخرافات المجوس والنصارى: تقف موقف النّد المنافس لما أنزل الله من الوحي المحفوظ المعصوم، وبعثوا تلك الرمم الفكرية البالية لتشاطر هدى الله عقول المسلمين، وتقاسمه قلوبهم»^(١).

ومن أقوالهم في ذلك هو ما قاله الغزالي واستحسنه منه كثيرون^(٢):

«أحمدُ الله الذي اجتبي من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة... وعمّر أفئدتهم بأنوار اليقين، حتى اهدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيّه وصفيّه محمد ﷺ واطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول»^(٣)، وعرفوا أنّ من ظنّ

(١) «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» للدكتور سفر الحوالي (٢/٤٣٠).

(٢) انظر: «المعتزلة» للدكتور زهدي (ص٢٥٦)، ومثله كلام الجويني، نقله شيخ الإسلام في «التسعينية» (٣/٩٠٠)، وناقشه فيه (٣/٩٠٦)، وأبان زيف دعواه.

بل قد غدى هذا كالمسلمات عند الكثيرين، انظر: «تاريخ الفلسفة اليونانية» لـ(هنري كوربان) (ص١٩٤)، «علم الكلام» للدكتور أحمد صبحي (٢/١٧٨، ٣٨٦)، «علاقة صفات الله تعالى بذاته» (ص١٢٠)، «الإمام الجويني» للزحيلي (ص١١٤).

(٣) إذًا، فكيف نفسّر ما قررت من التعارض بين العقل والنقل، وأنه يجب تقديم العقل على النقل عند التعارض؟!!

من الحشوية^(١) وجوب الجمود على التقليد^(٢)، واتباع الظواهر:

(١) هذا أسلوب من أساليب المتكلمين الكثيرة، التي ترمي إلى تنفير الناس عن الحق، وذلك بنبز صاحبه بشتى الألقاب الشنيعة، وهذا جزء من مشروعهم العريض في محاربة الحق وأهله، فإذا «قالوا (حشوية): صَوَّرُوا فِي ذَهْنِ السَّامِعِ قَوْمًا حَشَوًا فِي الدِّينِ مَا لَيْسَ مِنْهُ، وَادْخَلُوهُ فِيهِ وَهُوَ حَشَوٌ لَا أَصْلَ لَهُ، فَتَنْفِرُ الْقُلُوبُ مِنْ هَذِهِ الْأَلْقَابِ وَأَهْلِهَا، وَلَوْ ذَكَرُوا حَقِيقَةَ قَوْلِهِمْ لَمَّا قَبِلْتَ الْعُقُولُ السَّلِيمَةُ وَالْفِطْرُ الْمُسْتَقِيمَةُ سِوَاهُ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ... وَهُمْ أَيْضًا: أَنَّهُمْ [أَي: أَهْلُ السُّنَّةِ] بَرَاءٌ مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الْبَاطِلَةِ، وَأَنَّهُمْ أَبْعَدُ الْخَلْقِ مِنْهَا، وَأَنَّ خُصُومَهُمْ جَمَعُوا بَيْنَ أَذَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ بِتَعْطِيلِ صِفَاتِهِ، وَبَيْنَ أَذَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا...» «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/٩٥١ - ٩٥٢).

والحق: أنّ المتكلمين هم الأحقون بلقب «الحشوية»، انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣/١٨٥ - ١٨٦).

(٢) يُفسّر الغزاليّ «التقليد» هنا باتباع الظواهر، وقد صدق في جانب، وأخطأ في جانب، أمّا صدقُه: فلأنه فسّر بنفسه حقيقة التقليد الذي يرمي به من أسماهم (الحشوية)، وأنه اتباع الظواهر، وهذا لعمري مما يفتخر به أهل السنة، وإنها لنعمة كبرى فازوا بها وحرمها المتكلمون بقدر أنصابتهم من «عقل» الفلاسفة. وأمّا خطؤه: ففي زعمه أنّ أتباع النصوص مقلدون، والصحيح: أنّ من اتبع النصوص الشرعية لا يُسمّى مقلدًا؛ حيث إنّ «التقليد» - كما عرّفه الغزاليّ نفسه في كتابه «المستصفى» (٢/٤٦٢) - هو: «قبول قول بلا حجة» ومما لا شكّ فيه أنّ النصوص الشرعية حجة، فمتبّع الحجج لا يكون مقلدًا، بل يكون متبّعًا.

فإذا كان الأمر كذلك، فهل خفي على الغزالي وجه الحق في المسألة، وخاصةً بعد تصريحه بأنّ من رماه بالحشو (ذنبهم) اتباع الظواهر [وهي النصوص الشرعية، وإنما يسميها المتكلمون «ظواهر» تهوينًا لشأنها، =

= وليسهلَ عليهم إسقاطها مقابل ما يسمونه «القواطع العقلية»[، وبعد تأكيده لهذا التصريح بقوله - بعد أسطرٍ من النصِّ السابق (ص ٢٨) - : «وأتى يستتبُّ الرشادُ لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، ويُنكرُ مناهجَ البحثِ والنظر، أو يعلم أنه لا مستندٌ للشرع إلا قولُ سيد البشر ﷺ وبرهانُ العقل هو الذي عرفَ به صدقَه فيما أخبره...»، بل وبعد اتفاقنا معه في تعريف التقليد؟! وكيف خفي هذا الأمر الواضح على الغزالي وهو حجة الإسلام!؟

وجواباً على هذا أقول: إنه لن يتم الكلام هنا حتى نمضي خطواتٍ أخرى في حقيقة «التقليد»: إنَّ اتفاقنا مع الغزالي في تعريف التقليد، وتصريحه بأنَّ من يسميهم (حشوية) هم يتبعون النصوص: لن يحل الإشكال ما لم نتطرق إلى حقيقة «الحجة» عنده، فما هي هذه الحجة التي يسلم متبعتها من التقليد الذي يُشنع عليه الغزالي؟ إنَّ الاختلاف هنا في حقيقة الحجة، فلو كانت هذه الحجج هي النصوص الشرعية: لَسَلِمَت الحشوية - حسب تعبير الغزالي - من التقليد، ولكنهم لم يسلموا منه مع أنهم غير مدفوعين عنه باعتراف الغزالي، وكلُّ هذا الإشكال يزول إذا عرفنا أنَّ «الحجة» عند الغزالي وغيره من المتكلمين هي ما يسمونها «القواطع العقلية»، أو ما يعبرون عنها بـ«حجج العقول»، فما دام السني لا يعترف بها، ويصرُّ على اتباع القرآن والسنة وحدهما: فلن يُعفى عن تهمة «الحشو»، وسينادي عليه في كل نادٍ بأنه «حشويٌّ» مفرطٌ في حجج العقول، غير موفِّقٍ في «التفريق».

ومما يُجلبِي المسألة أكثر: أنَّ الغزاليَّ قال بعد تعريفه للتقليد في الموضع السابق (٤٦٢/٢): «وليس ذلك [أي: التقليد] طريقاً إلى العلم، لا في الأصول ولا في الفروع، وذهب الحشوية والتعليمية إلى أنَّ طريق معرفة الحق التقليد، وأنَّ ذلك هو الواجب، وأنَّ النظر والبحث حرام»، وقد علَّق محققه الدكتور محمد سليمان الأشقر بقوله: «المتكلمون عادةً =

ما أُتوا به إلا من ضعفِ العقولِ وقلةِ البصائر، وأنّ من تغلغلَ من الفلاسفةِ وغلاةِ المعتزلةِ في تصرُّفِ العقلِ حتى صادموا به قواطعِ الشرعِ: ما أُتوا به إلا من خبثِ الضمائرِ... فمثالُ العقلِ: البصرُ السليمُ عن الآفاتِ والآذَاءِ^(١)، ومثالُ القرآنِ: الشمسُ المنتشرةُ الضياء... فالمُعْرَضُ عن العقلِ مكتفياً بنورِ القرآنِ مثاله: المتعرِّضُ لنورِ الشمسِ مُغمِضاً للأجفانِ، فلا فرقَ بينه وبين العميان... وسيُتَّضحُ لك أيها المشوق إلى الإطلاع على قواعد عقائد أهل

= يقصدون بالحشوية أهلَ الحديثِ من الحنابلةِ ومن قاربهم، وهو نَبْرٌ بالألقابِ ما كان ينبغي أن يصدرَ عن مثلِ الإمامِ الغزالي. ثم هذا القولُ لا يُعرَفُ عن الحنابلةِ ولا عن أهلِ الظاهرِ ولا عن المحدثين، فليُنظَرُ مرأده.

قلت: هذا الاستشكالُ من المحققِ ناتجٌ عن التقصيرِ في التعرُّفِ على مرادِ الغزاليِّ بهذا الكلام، حيث إنه يريد أن كلَّ من لم يخضع لحججِ العقولِ المزعومة، ويتنازلَ عن قسطِ كبيرٍ من السُّنة، ويعتقدُ أن اتباعَ النصوصِ تقليدٌ ما لم يكن ذلك عن طريقٍ ما يسمونه «النظر» ولواحقه: إن من لم يكن كذلك: فهو مقلدٌ يرى أن طريقَ معرفةِ الحقِّ هو التقليدُ، ولذلك يقول الغزاليُّ معبراً عن رأيِ الحشويةِ - في النصِ السابق -: «وأنّ ذلك هو الواجب، وأنّ النظرَ والبحثَ حرام»، وهو هنا يزيد في توغله في الانحرافِ عن الحق؛ حيث يرمي السلفَ أنهم يرون أنّ التقليدَ هو الواجب، وأنّ النظرَ والبحثَ حرام، ولا شك أنه لم يكن البحثُ والنظرُ مما يحرمه السلفُ، إنما كانوا يذمون «النظرَ» و«البحثَ» على منهجِ المتكلمين، والذي هو أساسُ الشكِّ والاضطرابِ، ومفتاحُ الانحرافِ وبدايةُ طريقِ المتكلمين الشائك.

(١) جمع أذية، وهي المكروه اليسير. «القاموس المحيط» (ص ١٦٢٥ - أذي).

السُّنَّة، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة: أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق...»^(١).

وكلامُ الغزالي واضح لا يحتاج إلى توضيح، وكلُّه ينصبُّ في موضوع (التلفيق) الذي يفتخر به الأشاعرة والماتريديَّة عموماً، كما أشرتُ إليه.

«ونحن إذا سايرنا الغزاليَّ في تمثيله للعقل بالباصرة وللقرآن بالضياء: نرى أن المثلَّ لا ينطبقُ على الذين يُحتمون السيرَ في طريقٍ طويلٍ - قبل إثبات النبوة - بالعقل وحده، إذ ينظرون به مستقلاً في دليلِ حدوثِ العالم، ثم في إثباتِ وجودِ الله، وكونه عالماً، قادراً، مريداً، متكلماً لا يُصدِّقُ الكاذبَ، وهو يرسلُ الرسلَ، ويؤيدُهم بالمعجزة...»

في هذا الطريقِ الطويلِ يُحتمُّ الأشاعرةُ والمعتزلةُ على السواء: الاستدلالَ بالعقل وحده، فأين نورُ الشمسِ إذا؟

«إنَّ الغزاليَّ نفسه يقول: إنَّ ما لا يُعلم بالضرورة ينقسمُ إلى ما يُعلم بدليلِ العقلِ دون الشرع، وإلى ما يُعلم بالشرعِ دون العقلِ، وإلى ما يُعلم بهما...»

إذا، فأين هو المثلُّ: العقلُ البصر، والشرعُ ضوءُ الشمس؟

«إنَّ ههنا أموراً لا تحتاج فيها إلى الشرع (ضوء الشمس)، ويكفي فيها العقل (البصرُ فقط)، وهي الضرورياتُ والقسمُ الأولُ من النظريات، وأنَّ ههنا أموراً لا تحتاج فيها إلى العقل (البصر)،

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» له (ص ٢٧ - ٢٨).

ويكفي فيها الشرع (ضوء الشمس)، وهي القسم الثالث من النظريات...».

وعلى فرض صحة هذا المثال^(١): فهو «يقتضي أن يكون الشرع هو الذي ينيّر الطريق منذ البداية إلى النهاية، بل يقتضي أن يكون الشرع هو الذي ينيّر الطريق وحده، والعقل لا دور له إلا النظر، النظر في ما يقدّمه له الشرع من ضياء، لكن المتكلمين لم ينطبق سلوكهم على هذا المثال»^(٢)، بل كان المثال مجرد دعاية لمنهجهم التلفيقي، الذي ينحاز في الأخير إلى الفلسفة باسم العقل.



(١) والمثال من أصله فاسد ليس بصحيح؛ لأن نور القرآن يفتح عيون العمي، ويدخل إليها البصر والبصائر، فلا يمكن أن يُقال هذا عن الشرع؛ لأنه يقتضي أن يكون هداية الشرع ونوره مرتبطًا بالعقل، والله وَعَلَىٰ قَوْلِكَ يَقُولُ: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، فالله تعالى جعل وحيه وهدايته هو الروح الذي يحيا به الميت، والنور الذي يمشي به الإنسان، ومن فقدَه فقدَ النور، فلا يُقال: إنه يحتاج إلى العقل مع الشرع ليُبصر؛ لأنّ العقل موجودٌ عند كل عاقل، أمّا إذا فقدَ العقل، فصار مجنونًا: فلا يدخل في الخطاب أصلًا، فمهمة العقل: هو فهم الشرع، وليس شريكًا مع الشرع في الإبصار.

(٢) «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» للدكتور يحيى هاشم فرغل (ص ٢٤٤ - ٢٤٦).

المطلب الثاني

آثار تقديمه للعقل على النقل في منهجه

وفيه تمهيدٌ، وسبعة مقامات، وهي:

المقام الأول: الميل إلى لغة الفلسفة؛ لأنها لغة العقلاء عنده، والصعوبة في المنهج.

المقام الثاني: قلة الاهتمام بالنصوص، بل جهله بها، في مقابل تعظيمه لمن يراهم أئمة العقل (وهم الفلاسفة والمتفلسفة).

المقام الثالث: الابتداع واتباع الهوى، وفساد الاعتقاد، ومن ذلك: تأويل كل ما رآه مصادماً للأدلة العقلية المزعومة.

المقام الرابع: عداوته لأهل السنة والجماعة، ورميه لهم بالألقاب الشنيعة، في مقابل دفاعه عن المتكلمين، بل وعن الفلاسفة.

المقام الخامس: الاضطراب والتناقض في تقرير مسائل الاعتقاد.

المقام السادس: الشك والحيرة.

المقام السابع: إغفال أهم أنواع التوحيد، والتخبط في النوعين الآخرين اللذين تكلم فيهما.

التمهيد

كان لإدخال المتكلمين «العقل» في الأمور الغيبية، والجدل في الأمور الدينية، مخالفين بذلك منهج السلف، وهو المنهج الصحيح: آثاراً سلبية كثيرة، سواء بالنسبة لأهدافهم التي يفترض أنهم مضوا إليها، وهي - حسب دعواهم - الدفاع عن الدين، أو بالنسبة للإسلام والمسلمين.

فمقصود علم الكلام وغايته - كما يدعي أصحابه - ينحصر في غرضين:

الأول: حفظ العقيدة في نفوس المسلمين وتقويتها.

الثاني: الدفاع ضد خصوم الإسلام وأعدائه، الذين يطعنون فيه، ويشوشون على المسلمين في اعتقادهم^(١).

ولكن المتكلمين باتباعهم المنهج العقلي كأداة للبحث في الحقائق الغيبية، التي هي طورٌ فوق طور العقل: فشلوا في تحقيق الغرضين معاً، بل وكانوا سبباً في إحداث الفرقة والفتنة بين المسلمين من جهة، وصدّ الناس عن سبيل الله أو الدخول في الإسلام من جهةٍ أخرى^(٢).

وآثارُ تقديم التفازاني العقل على النقل كثيرة، إذ أنّ هذا الداء

(١) انظر ما سيأتي في المبحث الخامس، المطلب الثاني.

(٢) انظر: «أثر التفلسف في الفكر الإسلامي» للدكتور حمدي حيا الله (ص ٤٨)، وللإطلاع على بعض نصوص الإمام ابن الوزير في بيان حقيقة دور علم الكلام في الجانبين المذكورين: انظر: «ابن الوزير اليماني ومنهجه الكلامي» لرزق الحجر (ص ١٦٨ - ١٨٩).

هو جماع الانحرافات الكثيرة التي تنتج عن إقصاء الوحي وتقديم العقول المختلفة المضطربة عليه.

وقد رصدت بعض تلك الآثار، وسأفردُ كلَّ أثرٍ منها في مقام مستقل، فمما رصدتُ في ذلك هو ما يلي:

المقام الأول

الميل إلى لغة الفلسفة، لأنها لغة العقلاء عنده،

والصعوبة في المنهج

أولاً: الميل إلى لغة الفلسفة:

علمُ الكلام وليدُ الفلسفة اليونانية، وقد تأثرَ به تأثراً عميقاً، حتى وصلَ في مراحلهِ الأخيرة إلى الامتزاجِ بها، بحيث يصعبُ على الناظرِ تمييزُها، كما تقدم تفصيلُهُ في (تمهيد) هذه الرسالة، وقد نقلتُ هناك اعترافَ التفتازانيِّ رَحِمَهُ اللهُ بِذلك.

ولا شكَّ أنَّ كلَّ فنٍّ له أسلوبُهُ ومواضعاته ومنهجه، يتميزُ بذلك أهلُ ذلك الفن، ويتأثرُ به من تعلَّمه ومارسه بحسبِ قربه أو بعده من ذلك الفن، وقد عبَّرَ بعضهم عن القدرِ الذي يتميزُ به كلُّ فنٍّ بأنه «ميكروبُ الفن».

وأهمُّ ما تتميزُ به الفلسفةُ هو: التعقيد، والجفاف، وكلُّ من درسَ «المنطق» يُدرِكُ ذلك^(١)، وما ذلك إلا لأنه فنٌّ من فنون

(١) وقد أشارَ شيخُ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ إلى ذلك في مواضعٍ من كتبه، انظر:

«الرد على المنطقيين» (ص ١٩٥ - ١٩٦)، وذكرَ - في «مجموع الفتاوى»

(١٨٦/٩) - أنَّ ألفاظهم ومعانيهم «تجدُّ فيها من الركة والعي ما لا يرضاه =

الفلسفة على رأي بعضهم، أو مدخل لها على ما رآه الآخرون منهم. وقد وقفت على نص مهم يساعدها على تفسير هذه الظاهرة، بل ويجعلنا مطمئنين إلى سبب ذلك التعقيد في الفلسفة، وهو ما ذكره الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين»: «أن أفلاطون عاتب تلميذه أرسطو على إخراج العلم في تأليفات كاملة مستقصاة»^(١)، فأجابته بقوله: «إني وإن دونت هذه العلوم والحكم [المضنونة]^(٢) بها: فقد رتبها ترتيباً لا يخلص إليها إلا أهلها، وعبرت عنها بعبارة لا يحيط بها إلا بنوها»^(٣).

= عاقل»، كما ذكر في «الرد على المنطقيين» (ص ١٩٤) أن منطقهم أقرب إلى إفساد العقل واللسان منه إلى تقويم ذلك، وأن نظار المسلمين سلفاً وخلفاً يعيرون طريقتهم، ويبيّنون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز المنطق، وإنما كثر استعماله من زمن الغزالي. وانظر: «مجموع الفتاوى» (٩/ ٢٣٠ - ٢٣١، ٢٤١ - ٢٤٣).

(١) ذكر الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين» (ص ٣٥): «أن أفلاطون كان يمنع، في قديم الزمان، عن تدوين العلوم، وإيداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية، فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان، وذهاب ما يستنبطه... اختار الرموز والألغاز قصداً منه، لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها...».

(٢) في المصدرين: «المضمونة»، وهذا لا يستقيم مع السياق، ولعلّ الصحيح هو ما أثبتته، ومراده: التي يُبخل بها على غير أهلها، وتصان عنهم.

(٣) انظر: «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين» له (ص ٣٧)، «تاريخ الفلسفة العربية» للدكتور جميل صليبا (ص ٦٧ - ٦٨)، وذكره أيضاً ابن سينا في رسالته المسماة: «إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم» - ضمن «تسع رسائل» له - (ص ١٢٥) - بقوله: «وأما أفلاطون فقد عدل أرسطاطاليس في إذاعته الحكمة وإظهاره للعلم، حتى قال أرسطاطاليس: فإني وإن =

ولعمري! من يقرأ كتب علم الكلام يرى أنّ المتكلمين لا زالوا يُنقذون وصيةً أرسطو المذكورة، كلٌّ حسب تأثره بالفلسفة.

ولا شك «أنّ الإغراق في فهم الفلسفة، وتعاطي ألفاظها واصطلاحاتها: جعل من «كلام» علم الكلام كلامًا غير الكلام الذي يفهمه جمهور الناس»^(١).

وهذا هو الذي نجده في أسلوب التفتازاني، فأسلوبه جافٌ ومعقّدٌ في جميع كتبه، سواء كانت في علم الكلام، أو أصول الفقه، أو البلاغة، أو غيرها.

وقد لاحظ بعض الباحثين^(٢) أنه يبدو أكثر تعقيدًا في أسلوبه مقارنةً بالجرجاني^(٣) - تلميذه أولاً، ومنافسه الرئيس أخيرًا - وهذه ملاحظةٌ صحيحة، يكتشفها قارئ كتابيهما بسهولة.

هذا من الناحية الإجمالية، والخاصة: أنّ التفتازاني قد ألف أسلوب الفلسفة لطول ممارسته لها، فصار التعقيد أسلوبًا له حتى في الكتب التي ليست في علم الكلام.

= عملت كذا: فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا القليل من العلماء العقلاء».

(١) «العقيدة وعلم الكلام في مناهج البحث والتفكير الإسلامي» للدكتور محمود الخالدي (ص ٦١).

(٢) هذا رأي الدكتور عبد الله علي الملا في «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات» (١/ ٢٧١ - ٢٧٣)، وانظر: ما سبق عند دراسة كتاب «شرح المقاصد» للتفتازاني.

(٣) هو: الشريف علي بن محمد الجرجاني، صاحب التعريفات، تقدمت ترجمته.

وأما إذا قارنا بين كتبه المختلفة في درجة التعقيد: فيبدو أن كتبه المؤلفة في علم الكلام هي أكثر تعقيداً من كتبه الأخرى، وذلك لصلتها القوية بالفلسفة، حيث انضاف التعقيد الموجود في الفن نفسه إلى التعقيد الموجود في أسلوب التفتازاني، والمكتسب من طول ممارسته للفلسفة، فبرزت هذه الظاهرة في كتبه الكلامية بشكل أوضح.

وأسهل هذه الكتب لغةً ومنهجاً هو «شرح العقائد النسفية»، ومع ذلك: فالناظر إلى شروحه، وشروحها، وحواشيها: ليتعجب من كثرتها، ولن يتردد في الجزم بهذه الحقيقة.

فإذا كان هذا حال أسهل كتبه في علم الكلام: فكيف بكتبه الأخرى، فكتابه «مقاصد الطالبين» لا يكاد يفهمه المرء إلا بالاستعانة بشرحه الذي كتبه التفتازاني نفسه، علماً بأن شرحه قد شرح بشروح أخرى، كما سبق^(١).

وقد اختصر متن «المقاصد» في كتابه «تهذيب الكلام»، فجاء الأخير أشبه بالألغاز، لا يمتُّ إلى البيان بصلة.

وهكذا تجد علم الكلام مكبلاً بقيود كثيفة جعلته إلى فن الإغراب أقرب منه إلى علم يهدف إلى بيان العقيدة.

ولتكن كلمة الشيخ عبد الرحمن الوكيل - رحمه الله تعالى - في حال طلاب الأزهر مع «شرح العقائد» منك على بال^(٢)، ففيها تصوير دقيق لما يعانيه الطلاب من هذه الكتب الدخيلة.

(١) انظر ما سبق في: (ص ٣٤٦).

(٢) انظر: (ص ٣٩٥ - ٣٩٧).

وكمثالٍ لذلك التعقيد: أذكرُ هنا نصَّ التفتازانيِّ في تفسير «الحركة»، والتي لا يجهلها الأطفال، فضلاً عن الكبار، فضلاً عن المتعلمين منهم، يقولُ في تفسيرها: «الحركةُ كونان في آئين في مكانين»، وحتى أسعِفَ القارئُ في فهم معنى الحركة من خلالِ كلامِ التفتازانيِّ السابق، ما دام أنني أشغلته بهذا الأمر، أنقلُ له نصًّا لأحدِ الشراح في شرح كلامِ التفتازانيِّ، قال الكستلي في شرحه: «اتفق القومُ على أنّ الجوهرَ لا يُوصَفُ بالحركةِ إلا عند اتصافه بالكونِ الأولِ في المكانِ الثاني، ولا يُوصَفُ بالسكونِ ما لم يتصف بالكونِ الثاني في مكانِ الأول، فاختارَ بعضهم: أنّ الحركةَ مجموعُ كونين في آئين في مكانين، والسكونُ مجموعُ كونين في آئين في مكانٍ واحد»^(١).

وبعد هذا الشرح: أستمحُ القارئُ في إطاء صفحة «الحركة»، ولا يهمني الآن التأكد من فهمه للقضية أو عدمها بعد نقلِ شرح الشرح.

وكأنني ببعضِ القراء مشتاقاً إلى مزيدٍ من «الكلام» لفهم الحركة، ومتطلّعا إلى أمثال الخياليِّ والسيالكوتيِّ وغيرهم، الذين لم يُقَصِّروا في «مدِّ» حبلِ التفلسفِ إلى أبعدِ مداه، ولكنني لن أطيل أكثر، وليتَّهمِ القارئُ نفسه في هذا التخلفِ في الفهم، وليضِع مزيداً من عمره في صحبة الفلاسفة ليتأهَّل لفهم كلامهم^(٢).

(١) «حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية» (١/٥٥ - ٥٦)، ثم ذكر اعتراضاً على هذا التعريف.

(٢) تحدّث التفتازانيُّ عن الحركة والسكون وما يتعلّق بهما في «المقاصد» وشرحه في أكثر من ستين صفحة: (٢/٣٩٥ - ٤٥٩)!.

وإلا: فما عليه إلا أن يحفظ هذه النصوص في تفسير الحركة،
ويقتنع بما تساقط إليه من دُرر الفلاسفة مكتفياً بالحفظ عن الفهم،
وإلا فليلجأ إلى السكون ليسترخ من تبعات هذه الحركة
الصعبة!!.

ورحمَ الله شيخ الإسلام إذ يقول عن المتكلمين وتعريفاتهم:
«ولهذا لما كانت هذه الحدود ونحوها لا تفيد الإنسان علماً لم يكن
عنده، وإنما تفيده كثرة كلام: سموهم «أهل الكلام»...»^(١).

ولا بدّ من التأكيد هنا إلى أنّ كلّ هذا التعقيد هو من بُعد
المتكلمين عن الكتاب والسنة، وإعراضهم عنهما، وتقليدهم
للفلاسفة في أسلوبهم ومنهج كتابتهم، أمّا تقليدهم لهم في
اصطلاحاتهم^(٢): فحدّث عنه ولا حرج، ولسنا بحاجة في تبين ذلك
إلى فتح كتب الكلام والنظر إلى ما فيها، بل يكفينا سماع أسماء
بعض الكتب الكبيرة المعتمدة في علم الكلام، مثل: «المطالب
العالية في العلم الإلهي» للرازي، و«المباحث المشرقية في الإلهيات
والطبيعيات» له أيضاً، و«محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين
من العلماء والحكماء والمتكلمين» له أيضاً، وقف قليلاً مع الاسم
الأخير، لنعرف من البداية أنّ العقيدة تحوّلت بيد المدافعين عنها إلى
«أفكار المتقدمين والمتأخرين»، فإذا ما عليك إلا أن تبحث عن
عقيدتك عند من أسماهم الرازي «علماء»، و«حكماء»،

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٩/٩٠)، وانظر ما سبق في سبب تسمية
علم الكلام به.

(٢) انظر ما تقدم في تمهيد الرسالة، بداية مبحث تأثر المتكلمين بالفلسفة.

و«متكلمين»^(١)، ولا عليك أن تفكر في النصوص المُنزَّلة لهذا الغرض من خالق الإنسان؛ لأنها أدلة لفظية غير مرشحة لإفادة اليقين في المطالب الإلهية، ولأنّ المجال ليس لها أصلاً، بل هو لكل من هبّ ودبّ من وثني اليونان وتلاميذهم المتهوِّكين!!

وصدق الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - حينما قال:

«ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس»^(٢)، «وهذا النصّ... يبين لنا أنّ هذا الإمام الجليل يفرّق - ككلّ ذوي البصائر المشرقة - بين مصدرين من مصادر المعرفة، لكلّ منهما طريقته وسنته، ولكلّ منهما أسلوبه وجوّه، أو بكلمة واحدة: لسانه...»^(٣).

ولسان أرسطو الذي يعنيه الشافعي إنما هو - على ما فسّره بعضهم -: الفكر اليوناني في المنطق وفيما وراء الطبيعة وفي الأخلاق^(٤)، فإذا مال الإنسان إلى لسان أرسطو، وإلى الفكر اليوناني في أمور الغيب، واتخذ العقل أساس المعرفة فيه: فإنّ معرفته إنما تكون جهلاً، وعلمه يكون وهمًا، ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا

(١) وقد عرفنا من هم «الحكماء» وهم الفلاسفة ومن هم «المتكلمون»؟!، ولا أدري ماذا يريد بـ«العلماء»!

(٢) انظر: «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» للسيوطي (ص ١٥)، وقد تحدث الدكتور عبد الحلیم محمود في تفسير كلام الشافعي المذكور بكلام طويل يحتوي على فوائد كثيرة، وقد اقتبست منه - فيما سيأتي - في بعض المواضع.

(٣) «الإسلام والعقل» للدكتور عبد الحلیم محمود (ص ٣٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٨).

يُظْهِرُ عَلَى عَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنْ أَرْضَىٰ مِنْ رَسُولٍ ﴿١﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧].
والوحي لا يُوجَدُ الآن في صورته الصحيحة إلا في اللغة العربية، ولا يتأتى فهمه فهمًا دقيقًا إلا بتدقيق هذه اللغة والتعمق فيها^(٢).

يقول السيوطي تعليقًا على كلام الشافعي المذكور:

«ولم ينزل القرآن، ولا أتت السنة، إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورّة، والتخاطب، والاحتجاج، والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، فَمَنْ عَدَلَ عن لسانِ الشرع إلى لسانِ غيره، وخرَجَ الوارد من نصوصِ الشرع عليه: جهل، وضل، ولم يصب القصد»^(٣).

ثانيًا: الصعوبة في المنهج:

«من أثر المنهج الذي سلكه المتكلمون في تقرير مذاهبهم في الاعتقاد والاستدلال عليها بالأدلة المنطقية والقواعد الفلسفية: الصعوبة، والدقة، والغموض»^(٤).

وما قدّمناه في بيان ميلهم إلى لغة الفلسفة يكفي لفهم هذه القضية أيضًا؛ إذ أنّ الصعوبة والغموض في منهج المتكلمين ناتج

(١) المصدر السابق (ص ٤٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٥).

(٣) «صون المنطق والكلام» (ص ١٥ - ١٦).

(٤) «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل» (٣/ ٩٩١).

عن مفارقتهم للنصوص، ومعارضتها بعقولهم الفاسدة، وسدّ الباب إليها أخيراً بحجة استلزام الدور، ليفتحوا المجال لعقول الوثنيين لتقوم بتدريب المتكلمين في مجال الدفاع عن الإسلام!!

وبذلك: فقد استدبروا للوحي، الذي قدّم كلّ مسائل الغيب في منهج واضح وميسور، يتطابق مع الفطرة الإنسانية، ولا غرابة في ذلك، فهو من خالق هذا الكائن الإنساني، العليم به وبطاقاته وحدودها، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المك: ١٤].

كما أنهم بذلك قد تخبّطوا يميناً وشمالاً، فاستوردوا مناهج غامضة ملتوية، وُجدت عند المحرومين من الوحي الإلهي، فسقطوا فريسة لتلك المناهج الغربية على المسلمين لغةً، وأسلوباً، ومادة.

وسياّتي الحديث - إن شاء الله تعالى - عن منهج المتكلمين في توحيد الربوبية، ومقارنته بمنهج الوحي، ولذلك أكتفي هنا بنقل بعض النصوص لبعض أعلام المتكلمين، يستعرضون فيها وُجُوه المسلك الذي ينتهجونه:

١ - قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وإثباته تعالى لا يكون إلا بإثبات حوادثٍ مخصوصةٍ لا تتأتى من كلّ القادرين، وأمّا بغير ذلك من الطرق التي تُثبِتُ الذوات: فذلك متعذر فيه... وأنّ إثبات هذه الحوادث التي تدلّنا على الله تعالى يتضمّن الكلام فيها على حدوث الأجسام وغيرها، ويدخل في ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يُحصى، بل ربّما تعلق الكلام بذلك في الجزء... فإنّ قائلاً لو استدلّ على قدّم الأجسام بأنها غير متناهية في العدد: لكان إبطاله إنما يكون بإثبات الجزء.

وكذلك لو أردت إثبات الصانع: فنازع من ذكرنا في أنّ القادر لا يقدر على الأعيان، وإنّ تعلق القدرة يستحيل بالأعيان واختراعها، وإنما تعلق بالتأثيرات في الأعيان: لوجب مكالمته في المدة، والزمان، والمكان، إلى ما شاكل ذلك.

فلم يتكلم أصحابنا في دقيق المسائل عن استغناء، والكلام فيما يتضمّنه كل واحد من هذه الأصول من المسائل التي لا بدّ أنّ كشفها يطول، وقد نبهنا بما ذكرنا على ذلك، وإلا فتحقيق الخلاف في كل واحد منها، وما يتصل به من الأصول: ما لم تحكيمها لا ينكشف الغرض به، مما لا وجه لكثير القول به من إعادتها من بعدها^(١).

«فانظر إلى طول وصعوبة المنهج الذي يعترف به القاضي عبد الجبار في أوضح مسألة من مسائل الاعتقاد، والتي هي الاعتراف بوجود الله، التي تعتبر من أوضح الواضحات، حيث فطر الله عليها الإنسان، وصارت من لوازم حياته، ضرورةً فيه، لا يشك في ذلك إلا أن يشك في نفسه ووجوده، لكن المتكلمين عقّدوا هذه المسألة، وطوّلوا الكلام فيها بأدلة منطقية وأصول فلسفية، حتى صارت عندهم من أصعب المسائل!!»^(٢).

٢ - ونقل شيخ الإسلام عن الرازي أنه ذكر في كتابه «أقسام اللذات» أنّ علم الكلام ثلاث مقامات: العلم بالذات، والصفات، والأفعال، وأنّ على كل مقام عقدة:

(١) «المحيط بالتكليف» للقاضي عبد الجبار (ص ٣٥ - ٣٦)، وانظر: «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» للدكتور يحيى هاشم فرغل (ص ٢٦٣).

(٢) «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل» (٣/٩٩٣).

- فعلم الذات عليه عقدة: هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية؟
- وعلم الصفات عليه عقدة: هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟
- وعلم الأفعال عليه عقدة: هل الفعل مقارن للذات أو متأخر عنها؟

ثم قال: ومن الذي وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من مثل هذا الشراب؟ ثم أنشد:

نهاية إقدام العقولِ عقل وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوننا وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طولَ عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا^(١).
وقد ذكرَ في كتابه «المطالب العالية في العلم الإلهي»^(٢)
تفصيلاً لتلك العقْدِ على الأقسام الثلاثة المذكورة، لم أنقله تجنباً
من الإطالة.

وهناك نصوص أخرى تبين صعوبة مسلكهم في ما انتهجوه في الاعتقاد، يطول الكلام بذكرها، فأكتفي بما ذكرت^(٣).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٥٩ - ١٦٠)، وقد تقدم نصه كاملاً في (ص).

(٢) (١/٢٨ - ٢٩)، وانظر: «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» (ص ٢٦٤ - ٢٦٥).

(٣) انظر: «منهج السلف والمتكلمين في موفقة العقل للنقل» (٣/٩٩٣ - ٩٩٦) فإنه ذكرَ نصوصاً أخرى في ذلك.

وقد وصف الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - طريقتهم بقوله: «... وطريقتهم ضد طريقة القرآن من كل وجه، إذ طريقة القرآن حقُّ بأحسن تفسير، وأبين عبارة، وطريقتهم: معانٍ باطلةٌ بأعقدِ عبارةٍ وأطولها وأبعدها من الفهم، فيجهدُ الرجلُ الظمآنُ نفسه وراءهم، حتى تنفذ قواه، فإذا هو قد اطلع على سراب ﴿...بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩].»

والله يعلمُ أننا لم نقل ذلك تقليدًا لغيرنا، بل إخبارًا عمّا شاهدناه ورأيناه، وإذا أحببت أن تعلم ذلك حقيقةً: فتأمل عامة مطالبهم وأدلتهم عليها، وكيف تجدها؟

مطالبُ بعد التعبِ الشديد، والجهدِ الجهد: لا تحصلُ منها على مطلبٍ صحيح...»^(١).

ثم ذكرَ بعضَ الأمثلةِ على ذلك، وهي في غايةٍ من الأهمية^(٢). وقد اعترفَ التفازانيُّ نفسه بدقّة الأدلة الفلسفيّة، وأنها تفتح الشبهات، قال عن الأدلة الواردة في القرآن على إثبات وجود الله تعالى، والتي ترشدُ إلى الاعتبارِ بعالم الأجسام في ذلك: «... وكثرَ في كلامِ الله تعالى الإرشادُ إلى ذلك؛ لأنه أنفعُ للجُمهور، وأوقعُ في النفوس؛ لِمَا في دقة الأدلة الحكميّة من فتح باب الشبهات...»^(٣).

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظّلة» (١/٣٣٦).

(٢) المصدر السابق (١/٣٣٦ - ٣٤١).

(٣) «مقاصد الطالبين» (٤/٢١).

وكلامه واضح في الاعتراف بالنتائج التي تنتجها الأدلة الفلسفية، ومراده بـ«دقة الأدلة الحكمية»: غموضها، وخفاؤها، وصعوبتها، وكونها بحيث لا يفهما كثير من الناس.

وقد سبق التنبية إلى قصور التفتازاني في التنويه بأدلة القرآن^(١)، فلا داعي للتكرار، ومما لم يسبق التنبية إليه هناك: أن التفتازاني لم يكن صريحاً في اعترافه في النص المذكور فيما يتعلق بالأسباب التي تفسر كون الأدلة الفلسفية تفتح باب الشبهات، حيث عزی ذلك إلى «دقتها»، وقد أسلفت بيان مراده بها، على أن قوله عن أدلة القرآن أنها «أنفع للجمهور» يوحي باستثنائه نفسه وغيره من «العقلاء» من ذلك، ويوحي أنه إذا كانت هذه الأدلة الفلسفية غامضة على «الجمهور» فلن تكون كذلك بالنسبة إليه وإلى أمثاله من المتميزين.

وهذا أسلوب من أساليب هؤلاء في التعامل مع أدلة القرآن، حيث إنهم وإن اعترفوا بشيء من الحقيقة: فإنهم يقصرون ذلك على الجمهور، بينما هم يترفعون عن أن يكونوا في مستواهم، وأبرز ممثل لهذا الاتجاه هو الغزالي، وهو من أبرز الشخصيات التي يُكثر التفتازاني من تقليدهم.

كما أن كثيراً من كبار المتكلمين اعترفوا بهذه الحقيقة، وأعلنوا رجوعهم إلى أدلة القرآن^(٢).

(١) انظر ما سبق في (ص ٥٤١).

(٢) منهم: الإمام أبو الحسن الأشعري نفسه، انظر: «رسالته إلى أهل الثغر» (ص ١٨٥ - ٢٠٤)، «درء التعارض» (٢/ ٢٢٤)، وكذلك: إمام الحرمين الجويني، والغزالي، والرازي، والشهرستاني، وستأتي نصوصهم في =

المقام الثاني

قلّة اهتمامه بالنصوص، بل جهله بها،

في مقابل تعظيمه للعقل وأئمتيه (وهم الفلاسفة)

التمهيد:

من نافلة القول أن أقول وأؤكد: أنه ليس الغرض من مثل هذه المباحث هو التشفّي، وإثارة أمورٍ ثانويةٍ لمجرد الترفّ العلمي، فليس هذا من غرضي في شيء.

فحديثي عن التفتازانيّ - رحمه الله تعالى - أو غيره في مثل هذه الجوانب ليس لذّمه لمجرد الذم، بل كلُّ ذلك من منطلقٍ واجب النصيحة لله ﷻ ورسوله ﷺ وللمؤمنين، حتى يتبيّن للناس مدى الأثر السيئ لعلم الكلام في من يُعدّون من كبار هذه الأمة، والذين لمعت أسماؤهم في شتى ميادين علوم الدين.

فتراهم قد أثارَ فيهم «الكلام» المشووم، وجعلهم يزهّدون في النصوص، وخاصةً في السُنّة وعلومها، ويكونون فيها في مستوى لا يليقُ بطلاب العلم المبتدئين، فضلاً عن المتوسّطين منهم.

ونحن نحبُّ التفتازانيّ - رحمه الله تعالى - بقدرٍ قريبٍ إلى السُنّة، وخدمته للغة العربية - لغة القرآن - حسب قدرته ومستواه، وهذا لا يجعلنا نجاهله، ونضيق الحقّ في غمرة المجاملات، ومن هذا المنطلق نبينُ ما وقع فيه من الخطأ الذي تنبني عليه مسائلُ

= المطلب الثالث من المبحث الخامس - من هذا الفصل - وانظر: «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» (ص ٢٦٦ - ٢٧٠).

خطيرة لا يحسن السكوت عليها، فأقول وبالله التوفيق:

أما قلة الاهتمام: فقد تقدّم في المبحث الثاني تفصيلاً ذلك^(١).

وأما جهله بها: فمع أنّ التفتازانيّ قد ألف وصنّف في علوم دينية كثيرة، كعلم الكلام، والفقه، وأصوله، والتفسير، كما تقدم في ترجمته، وكلّ هذه العلوم مدعاة للاهتمام بالنصوص، بل النصوص هي مدار هذه العلوم:

- فعلم الكلام حسب دعواهم يبحث في العقيدة.
 - والتفسير متصل بكلام الله تعالى.
 - والفقه عبارة عن فهم نصوص الشرع المتعلقة بالأحكام العملية، وتحليلها، والاستنباط منها.
 - وأصول الفقه ما هو إلاّ البحث في تحديد الأدلة الصحيحة المعتمدة وكيفية الاستفادة منها.
- وكلّ هذه العلوم تتعلق بالنصوص وتدور حولها، فكان المنتظر من أمثال التفتازانيّ أن يكونوا على مستوى عالٍ في العلم بالنصوص والعمل بها.

إلاّ أنّ الحال ليست كالمتوقّع، ولا قريباً منه، فنظرة التفتازانيّ إلى النصوص جعلته لا يهتمّ بها، فلذلك نرى أنّ نصيبه من هذه النصوص ضئيلٌ جداً مقارنةً بما يُفترض أن تكون حاله عليه.

ولتوضيح ذلك، أقدم بين يدي القارئ المعلومات الآتية:

أولاً: عدد الأحاديث والآثار في كتابه «شرح العقائد النسفية»:

(١) انظر ما تقدم في مبحث (موقفه من النصوص).

عدّد جميع الأحاديث والآثار في هذا الكتاب اثنان وسبعون حديثًا وأثرًا، حسب عدّ الشيخ الملا علي القاري في كتابه «فرائد القلائد على أحاديث شرح العقائد»، إلا أنه فاتّه حديث واحد، ويبدو أنه لم يكن موجودًا في نسخته من «شرح العقائد»، كما أنه لم يوجد في نسخ أخرى أيضًا، منها: النسخة التي حقّقها محمد عدنان درويش^(١)، ونسخة «شرح الكستلي»^(٢).

إلا أنه موجودٌ في كثيرٍ من النسخ المعتمدة، منها: نسخة «مجموعة الحواشي البهية»^(٣)، والنسخ الهندية^(٤)، والنسخة المطبوعة بتحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا^(٥).

وهو حديث: «ألهمني ربّي»، وقد ذكره التفتازاني عند حديثه عن «الإلهام» قائلاً: قد يحصلُ به العلمُ، وقد وردَ القولُ به في الخبر، نحو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «ألهمني ربّي»^(٦).

فيكونُ العددُ الإجماليُّ لجميع الأحاديث والآثار هو ثلاثة وسبعون حديثًا وأثرًا.

ثانيًا: لم يذكر التفتازاني أيّ حديثٍ منها فيما يتعلقُ بإثبات وجوده تعالى، وما يتعلقُ بذاته، وصفاته، فلم يستدل في ذلك بأي

(١) (ص ٧٤).

(٢) (٤٦/١).

(٣) (٦٨/١).

(٤) وهي كثيرة، منها النسخة المعتمدة (ص ١٩).

(٥) (ص ٢٢).

(٦) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٩).

حديث منها جرياً على مذهبه حول عدم الاستدلال بالنصوص في أهم المباحث العقديّة.

وقد تقدم كلامه في التقسيم الثلاثي لمطالب العقيدة وبيان ما يصلح لها من أنواع الأدلة^(١)، فلذلك لم يستسغ أن يستدل بها في هذه المباحث، بينما ذكر أحاديث عديدة فيما يسمونه «السمعيّات».

وما ذكرته عن الأحاديث ينطبق أيضاً على الآيات، فلم يستدل التفتازاني في مباحث إثبات الصانع - على ما يقولون - وأنواع التوحيد الثلاثة، بأي آية من كتاب الله تعالى.

ولم يخرج عن هذا الإطلاق سوى آية ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وآية ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقد استدلل بالآية الأولى لما يسمونه بدليل التمانع، وبالآية الثانية على أن الآية السابقة «حجة إقناعية» - ظنية - ليست برهانية، والملازمة فيها عادية^(٢)، وقد أخطأه التوفيق في كلتا الآيتين.

وهذا الإهمال لنصوص الكتاب والسنة في كتاب مؤلف في علم العقيدة - حسب زعمهم - هو نتيجة طبيعية لمنطلقاتهم الأساسية حول الاستدلال بالنصوص، وتحجيم مجالها، وإعلاء شأن العقل في المباحث العقديّة.

ثالثاً: إن نظرة سريعة إلى الأحاديث التي أوردتها التفتازاني في كتابه «شرح العقائد النسفية» توصلنا إلى النتائج الآتية:

(١) انظر ما سبق (ص ٥٣٦ - ٥٣٩).

(٢) انظر ما سيأتي في المبحث الثالث من الفصل الأول من الباب الثاني.

أولاً: عدمُ اهتمامِهِ بصحةِ الأحاديثِ أو ضعفِها، أو ثبوتِها من عدمِها:

فمع أنّ عددَ الأحاديثِ في هذا الكتابِ بهذه القلة، إلّا أنه لم يهتم - حتى في هذا القليل - بانتقاء الصحيح من الضعيف، حيث أوردَ فيه عددًا من الأحاديثِ الضعيفة، ومنها:

١ - قوله عليه السلام لعثمان رضي عنه: «لو كان عندي ثلاثة لزوجتُكها»^(١)، وقد أخرجَه الطبرانيُّ في «الكبير»^(٢) - ولم أجده عند غيره - وفيه الفضل بن المختار، وهو أبو سهل البصري، وهو ضعيفٌ جدًّا، قال عنه أبو حاتم الرازي: «مجهول، وأحاديثُه منكرة، يُحدِّثُ بالأباطيل»، وقال الأزديُّ والعقيليُّ: «منكر الحديث»، زاد الأزديُّ «جدًّا»، وقال ابنُ عدي: «أحاديثُه منكرة»^(٣)، عامَّتُها لا يُتابعُ عليها»^(٤).

كما أنّ شيخَ الطبراني في هذا الحديث - وهو أحمد بن رشدين

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٠٧ - ١٠٨).

(٢) (١٧/١٨٤) برقم (٤٩٠).

(٣) هذه الجملة ليست موجودةً في المطبوع، وقد نسبها إلى ابن عدي الإمام الذهبيُّ وابن حجر وغيرهما، كما في المصادر اللاحقة.

(٤) انظر: «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم (٧/٦٩)، «الكامل في الضعفاء» لابن عدي (٦/١٤)، «الضعفاء الكبير» للعقيلي (٣/٤٤٩)، «الضعفاء والمتروكون» لابن الجوزي (٣/٨)، «ميزان الاعتدال» للذهبي (٣/٣٥٨)، «المغني في الضعفاء» له أيضًا (١/٥١٣)، «لسان الميزان» للحافظ ابن حجر (٥/٤٧٣ - ٤٧٤).

المصري - متكلم فيه^(١)، فإسناد الحديث ضعيف^(٢).

٢ - حديث: «الله الله في أصحابي، لا تتخذوهم غرضاً من بعدي، فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله، فيوشك أن يأخذه»^(٣):

أخرجه الإمام أحمد^(٤)، والترمذي^(٥) وغيرهما^(٦)، وإسناده ضعيف لأجل عبد الرحمن بن زياد^(٧)، قال الإمام البخاري: «فيه نظر»^(٨)، وقد ضعف الحديث لأجله^(٩).

(١) انظر: «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم (٧٥/٢)، «الكامل في الضعفاء» (١٩٨/١)، «ميزان الاعتدال» (١٣٣/١)، «المغني في الضعفاء» (٥٣/١)، «لسان الميزان» (٣٨٩/١ - ٣٩١)، «بلغة القاضي والداني في تراجم شيوخ الطبراني» للشيخ حماد الأنصاري (ص ٦٤ - ٦٦).

(٢) قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٨٣/٩): رواه الطبراني في الكبير، وفيه الفضل بن المختار، وهو ضعيف.

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ١١٦).

(٤) في «مسنده» (٨٧/٤، ٥٤/٥ - ٥٥) [٣٥٧/٢٧ - ٣٥٨] برقم (١٦٨٠٣، ١٦٩/٣٤ - ١٧٠) ط: الرسالة.

(٥) في «جامعه» في «المناقب» برقم (٣٨٦٢).

(٦) انظر تخريجه في: «الضعيفة» (٤٤٣/٦)، ح (٢٩٠١)، «مسند الإمام أحمد» (١٧٠/٣٤).

(٧) انظر: «سلسلة الأحاديث الضعيفة» للشيخ الألباني (٤٤٣/٦ - ٤٤٧) برقم (٢٩٠١)، «ضعيف سنن الترمذي» له (ص ٤٧٠).

(٨) انظر: «التاريخ الكبير» له (١٣١/٥).

(٩) ضعفه الشيخ الألباني في «الضعيفة» (٤٤٣/٦)، ح (٢٩٠١)، و«ضعيف سنن الترمذي» (ص ٤٧٠).

٣ - حديث: «ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة، واعلموا أنّ الله - تعالى - لا يستجيب دعاءً من قلبٍ غافلٍ لاهٍ»^(١):

أخرجه الترمذي^(٢)، والحاكم^(٣)، وغيرهما من حديث أبي هريرة، من طريق صالح المري، وهو ضعيف، بل قال النسائي: متروك، وقال البخاري: منكر الحديث^(٤)، فإسناده ضعيف^(٥).

٤ - حديث: «إن أصبت فلك عشر حسانات، وإن أخطأت فلك حسنة»^(٦):

أخرجه الحاكم بنحوه، وصححه^(٧)، وتعقبه الذهبي ورجح

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٢٣).

(٢) في «جامعه» (٥١٧/٥) برقم (٣٤٧٩) في الدعوات، باب (٦٦)، وقال: «هذا حديث غريب لا يُعرف إلا من هذا الوجه».

(٣) في «المستدرک» (٤٩٣/١) وقال: «هذا حديث مستقيم، تفرّد به صالح المرّي، وهو أحدُ الزهاد»، وتعقبه الذهبي قائلاً: «صالح متروك»، كما تعقبه المنذري في «الترغيب» (٤٩٣/٢)، والعراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣٠٦/١)، وابن حجر - كما في فيض القدير - وفيه: «فمن زعم حسنه، فضلاً عن صحته، فقد جازف».

(٤) انظر: «التاريخ الكبير» للبخاري (٢٧٣/٤)، «الضعفاء والمتروكون» للنسائي (٣٠٠)، «تهذيب الكمال» (١٦/١٣ - ١٩)، «ميزان الاعتدال» (٢٨٩/٢)، «التقريب» (ص ٢٧١).

(٥) انظر: تعليقات محقق «فرائد القلائد» (ص ١٠٨ - ١٠٩)، ومحقق «تخريج أحاديث شرح العقائد» للسيوطي (ص ٥٢).

(٦) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٢٥).

(٧) «المستدرک» له (٨٨/٤).

ضعفه^(١).

ثانياً: لم يقف الأمر إلى هذا الحد، بل أورد في كتابه عدة أحاديث (موضوعة) أوردتها مورد الجزم بصحتها، وهذه الأحاديث هي:

١ - حديث «القرآن كلام الله - تعالى - غير مخلوق، ومن قال: إنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم»^(٢): وهو حديث موضوع^(٣)، والأحاديث الموضوعة في معنى هذا الحديث الموضوع كثيرة^(٤)، ولكنني اقتصر في التخريج على اللفظ الوارد عند التفتازاني.

٢ - حديث: «اللهم اهد قومي، فإنهم لا يعلمون»^(٥):

الحديث المتفق على صحته هو بلفظ: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون»، وفي لفظ للشيخين: «رب اغفر لي»، وقد أخرجه الشيخان^(٦)، وأما ما أوردته التفتازاني: فقد أخرجه البيهقي في

(١) قائلاً: «قلت: فرج هو ابن فضالة، ضعفه».

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٦).

(٣) انظر: «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة» لمرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (١٧١)، «موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة» (٥١٢/٦) برقم (١٦٠٩٨).

(٤) انظر: «موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة» (٦/؟؟)، «ذخيرة الحفاظ المخرج على الحروف والألفاظ» (٣/١٧١٩ - ١٧٢٠)، «الموضوعات» لابن الجوزي (١/١٥١ - ١٥٥).

(٥) «شرح العقائد النسفية» (ص ٧٥).

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٦/٥٩٣)، ح (٣٤٧٧) في «أحاديث =

«الدلائل»^(١)، وأوردَه السيوطيُّ في «الدر المنثور»^(٢)، والزبيديُّ في «الاتحاف»^(٣)، وهو لا يصحُّ بهذا اللفظ مع شهرته.

٣ - قال: «وزاد علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر»^(٤)؛ أي: زادَ في عدِّ الكبائر على حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

قال الحافظُ ابنُ كثير: «وأما روايةُ علي رضي الله عنه في السرقة: فلم أقف عليها إلى الآن، وسألتُ المشائخ عنه فلم يحضروهم شيءٌ في ذلك»^(٥).

ونقلَ الحافظُ ابنُ حجر عن السبكي قوله: «أما إسنادُ السرقة فلا يُعرفُ عن علي»^(٦).

وأما شرب الخمر: فقد ذكروا إسنادَه إلى علي رضي الله عنه، ولا يخلو من مقال^(٧).

= الأنبياء»، و(٢٩٤/١٢)، ح(٦٩٢٩) في كتاب «استتابة المرتدين»، ومسلم في «صحيحه» (١٤١٧/٣)، ح(١٧٩٢) في كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد.

(١) انظر: «دلائل النبوة» (٣/٣١٥).

(٢) انظر: «الدر المنثور» (٢/٢٩٨).

(٣) «اتحاف السادة المتقين» (٨/٢٥٨).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص٨٢).

(٥) «تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب» لابن كثير (ص٢١٠).

(٦) «موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر» له (١/٣٥٥).

(٧) انظر: «تحفة الطالب» لابن كثير (ص٢١٠ - ٢١٢).

على أنّ الحافظَ ابنَ حجرٍ قد مال إلى احتمال التصحيف قائلًا: «... فالذي أظنه أنّ المصنّف^(١) [ت]حرّف عليه اسمُ الصحابيِّ، فقد وقع لي حديثٌ فيه ذكرُ السرقةِ والخمر»، ثم ذكر حديثًا عن عمران بن حصين رضي الله عنه، وحكم عليه بأنه «حسن غريب»^(٢).

٤ - قال في عدد الأنبياء: «وفي رواية: مائتا ألف وأربعة وعشرون ألفًا»^(٣):

قال السيوطي في تخريج أحاديث «شرح العقائد»^(٤) عن هذه الرواية: «لم أقف عليها»، وتابعه القاري في «فرائد القلائد»^(٥).

٥ - حديث: «من مات ولم يعرف إمامَ زمانه: مات ميتةً جاهليةً»^(٦):

هذا الحديثُ بعينه استدللَّ به ابنُ المطهر الرافضي^(٧) في كتابه

(١) وهو: ابن الحاجب.

(٢) «موافقة الخبر الخبر» (١/٣٥٥ - ٣٥٦)، وما بين المعكوفتين مني لاقتضاء السياق لها.

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٠١).

(٤) (ص ٣٩).

(٥) (ص ٦٨) حيث قال: «قال الحافظُ الجلالي: لم أقف عليه»، والحافظُ الجلالي هو: السيوطي، نسبةً إلى لقبه «جلال الدين».

(٦) «شرح العقائد النسفية» (ص ١١٠).

(٧) هو: جمال الدين أبو منصور، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦هـ)، المشهور عند الشيعة بالعلامة، له كتب كثيرة، =

«منهاج الكرامة»، وردّ عليه شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - وبين أنه لا أصل له بهذا اللفظ، وأنّ الصحيح هو ما رواه الإمام مسلم في «صحيحه»^(١) أنّ ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وآله يقول: «مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا حِجَةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً»^(٢)، ووافقه تلميذه الإمام الذهبي^(٣)، قال العلامة الألباني بعد نقله لرأي الشيخين في هذا لحديث: «وكفى بهما حجة»، وذكر أنه رأى هذا الحديث في بعض كتب الشيعة، منها «الأصول من الكافي»^(٤)، وفي بعض كتب القاديانية، ثم ذكر استدلالهم بالحديث، وبين بطلانه^(٥).

٦ - حديث: «إنّ العالمَ والمتعلّمَ إذا مرّا على قريةٍ

= منها: «منهاج الاستقامة في إثبات الإمامة»، ألفه للملك المغولي ألاجيتو خدابنده محمد، وهو الذي ردّ عليه شيخ الإسلام بكتابه العظيم «منهاج السُّنة»، ترجمته في: «الدرر الكامنة» (٧١/٢)، «النجوم الزاهرة» (٢٦٧/٩)، «تاريخ ابن الوردي» (٢٧٩/٢)، «روضات الجنات» للخوانساري (ص ١٧٢).

(١) (ص ٢١٤).

(٢) انظر: «منهاج السُّنة النبوية» له (١١٠/١ - ١١١).

(٣) «المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرّفص والاعتزال» له (ص ٣٠).

(٤) (٣٧٧/١)، وهو للكليبي.

(٥) «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة» (٥٢٥/١) برقم (٣٥٠، ٨٧/٥ - ٨٨) برقم (٢٠٦٩)، وانظر: «موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة» (٣٣٥/١٠) برقم (٢٦٥٢٤).

فإنَّ الله - تعالى - يرفعُ العذابَ عن مقبرة تلك القرية أربعين يوماً^(١):

ذكرَ السيوطيُّ أنه لا أصلَ له، ووافقَه القاري، والعجلونيُّ، والعلامة الألباني^(٢).

٧ - حديث: «ألهمني ربِّي»^(٣): لم أقف عليه.

٨ - حديث: «إذا أحبَّ الله عبداً لم يضره ذنب»^(٤):

ذكرَ السيوطيُّ في تخريجه لأحاديث «شرح العقائد» أنه أخرجه القشيريُّ في «رسالته»، وابنُ النجار، والديلمِّي، من حديث أنس^(٥)، وفي نسخةٍ منه: لم أقف عليه^(٦).

وذكره تاجُ الدين السبكيُّ في جزئه «الأحاديث التي لا أصلَ لها في «الإحياء»^(٧)، ولم أجد له ذكراً في كتب الحديث^(٨).

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٢٣).

(٢) انظر: «تخريج أحاديث شرح العقائد» للسيوطي (ص ٥١)، «فرائد القلائد على أحاديث شرح العقائد» للقاري (ص ١٠٥)، «كشف الخفاء ومزيل الإلباس» للعجلوني (برقم ٦٧٢)، «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» للشيخ الألباني (١/٦١٠)، ح (٤١٩).

(٣) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٩).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ١١٩).

(٥) انظر: «تخريج أحاديث شرح العقائد» له (ص ٤٨).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٨).

(٧) (ص ٣٧٥)، وهذا الجزء مطبوعٌ ضمن «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي نفسه (٦/٢٨٧ - ٣٦٩).

(٨) وانظر: «موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة» (١/٤٠٧) برقم (١٠٢١).

ثالثاً: ضربَ مثلاً للحديث المتواتر، فذكرَ حديث «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»، وهو حديثٌ حسنٌ^(١)، لا يبلغ درجة الصحة، فضلاً عن أن يكون متواتراً!! .

والتفازانيُّ - رحمه الله تعالى - ليس معذوراً في كل ما ذكرته، لأنه ليس ممن لا يمكنه التمييز بين الأحاديث إلى هذه الدرجة، وإنما السبب في ذلك هو قلة اهتمامه بها، بل عدم مبالاته في تحريرها، كما أن السبب في ذلك هو نظرة المتكلمين عامة إلى النصوص، فمن «بركات» علم الكلام هو التزهيد في النصوص، وخاصة السنة؛ لأن الاشتغال بها عند أولئك «العقلاء» هو من شأن «الحشوية»، و«أصحاب الظواهر»، و«المقلّدين»، إلى غير ذلك من الألقاب الشنيعة التي يحلو للمتكلمين أن يغمزوا أهل السنة بها.

رابعاً: ومما يدلُّ على قلة اعتناؤه بتمييز الصحيح من الضعيف، ووقوعه فيما لا يُتوقَّع ممن هو دونه بمراحل كثيرة: قوله في مبحث التفضيل بين الصحابة - بعد قول النسفي: «وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق، ثم عمر الفاروق، ثم عثمان ذو النورين، ثم علي المرتضى» - قال:

«على هذا وجدنا السلف، والظاهر: أنه لو لم يكن لهم دليلٌ

(١) هذا الحديث من الأحاديث التي ذكرها النووي في «الأربعين»، وقد أفاض في تخريجه وبيان درجته الإمام ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢/٢٢٦ - ٢٣٠).

على ذلك لما حكموا بذلك، وأمّا نحن: فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضةً، ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيءٌ من الأعمال، أو يكون التوقف فيه مخلاً بشيءٍ من الواجبات، والسلف كانوا متوقّفين في تفضيلِ عثمان رضي الله عنه، حيث جعلوا من علامات السنّة والجماعة تفضيلَ الشيخين، ومحبةَ الختّين، والإنصاف: أنه إن أريد بالأفضليّة كثرةُ الثواب: فالتوقفُ جهةً، وإن أريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل: فلا»^(١).

وقد ردّ عليه شارحُ «شرح العقائد النسفية» عبد العزيز الفريهاريُّ، بعد أن شرحه بأسلوبه، فقال - بعد أن نقلَ كلامه إلى قوله «بشيءٍ من الواجبات» -:

«يريد: أنّ هذه المسألة ظنيّة، ودليلها حسنُ الظنّ بالسلف، ولو لا تقليدُهم^(٢) لكان السكوتُ عنها أفضل، أمّا أولاً: فلأنّ دلائلَ الشيعةِ وأهل السنّة متعارضةً، فلا جزمَ بشيءٍ منها، وأمّا ثانياً: فلأنّ المسألة اعتقاديّة، لا عملية، والاكتفاء بالظنّ إنما يجوزُ في العمليات، لا في الاعتقادات، وأمّا ثالثاً: فلأنّ السكوتَ عنها لا يضرُّ بشيءٍ من واجباتِ الشرع، وعندني في الكلِّ بحثٌ:

أمّا في الأول: فلأنّ أدلّة أهل السنّة أحاديثٌ صحيحةٌ واضحةٌ الدلالة، وأمّا أدلّة الشيعة: فإمّا موضوعات، أو غير واضحة الدلالة، فلا تعارض، وينكشفُ هذا بالنظرِ في كتب الحديث، لكنّ علماء

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٠٨).

(٢) في المصدر: «تقلدهم» بدون الياء، ولعلّ المثبت هو الصحيح.

الكلام بمراحل عن علم الحديث...»^(١).

ثم ردّ عليه في الأمر الثاني بردّ قوي، ولكنه لا يعيننا هنا، فننتقل إلى الأمر الثالث، قال: «وأما في الثالث: فلأنّ المسائل التي تتوقّف الواجبات عليها قليلة جدًا، فعلم أنّ فائدة الاعتقادات ليست محصورةً في توقّف الواجبات عليها، بل الاعتقاد مقصودٌ بنفسه.

ولو سُلم فنقول: هذه المسألة يدورُ عليها إبطالُ مذهبِ الشيعة؛ فإنّ أولَ أصولهم: أنّ عليًّا رضي الله عنه أفضلُ الكل، ثم يُفرعون عليه أنه أشبهُ الصحابةِ بالنبي صلى الله عليه وآله، فهو الخليفة، وأنّ مذهبه هو الحق، لا مذهب غيره، وأنّ الصحابة ظلموه، حيث استخلفوا غيره، مع أنه أفضلُ وأعلمُ وأشجع، وأنّ الظالمين غير عدول^(٢)، فلا تصحُّ روايةُ الحديث عنهم، فيبطلُ كلُّ حديثٍ رواه أهلُ السُّنة.

وهذا هو ترتيبهم في تضليلِ ضعفاء المسلمين، وفسادهُ أشدُّ من مفسادِ مذهبِ المعتزلة والجبريةِ وأشباههم، فيجبُ على العلماءِ الاهتمامُ بمسألةِ الأفضليّة.

وإنما أطنبنا في هذا المقام لأنّ الشارح^(٣) قد تساهل، فصارَ كلامه مزلةً الأقدام، حتى سمعنا الشيعةَ يحتجون بعبارته، ويزلقون بها كثيرًا من طلابِ العلم...»^(٤).

(١) «النبراس شرح شرح العقائد النسفية» له (ص ٤٨٩).

(٢) في المصدر: «غير عدل»، ولعل المثبت هو الأولى.

(٣) يقصد التفازاني.

(٤) المصدر السابق (ص ٨٩ - ٩٠).

وكلامُ الفريهاريّ - رحمه الله تعالى - مستقيمٌ ومتمينٌ، قد انتصرَ فيه للحق، وأدّى واجبه، وكشفَ زيفَ التفتازانيّ في المسألة، والتي هي في غايةٍ من الجهل، أو التجاهل، وكلا الاحتمالين لا يُعدم قرائنَ مؤيِّدةً له، ذلك:

أنّ مصادرَ التفتازانيّ في مبحث «الصحابة» جيدةٌ في الجملة، ومن أحسنها كتابُ «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (ت ٥٠٧هـ)، فقد اهتمَّ بالردِّ على الرافضة، وأتى بأبحاثٍ هامةٍ مفيدة، وذكرَ أن السببَ في إطنابه في الردِّ على الرافضة هو ما لاحظَه من ظهورِ التشيعِ في زمانه، قال - رحمه الله تعالى -:

«ولولا تفاقمُ الأمرِ في زماننا هذا من الطاعنين على الصديقِ رضي الله عنه ونفاةِ إمامته، الجاعلين ذلك ذريعةً إلى ما يرومونه من إبطالِ الدينِ وإثباتِ الإلحاد: لَمَا بالغتْ كلُّ هذه المبالغةِ في ذلك؛ لظهورِ عوارِه على من له أدنى لبٍّ، والله الموفق»^(١).

والنسفيُّ المذكورُ وإن لم يخلُ من إيرادِ بعضِ الأحاديثِ الضعيفة: إلّا أنه قد أحسنَ غايةَ الإحسان في ذكر أدلةِ أهلِ السنّةِ وتزييفِ أوهامِ الرافضة، وكلُّ ما أحسنَ فيه التفتازانيّ فيما يتعلقُ بالصحابةِ في «المقاصد» وشرحه، وفي «شرح العقائد النسفية»: فأهمُّه من هذا الكتاب، كما يبدو ذلك من المقارنة.

ومن يقرأ هذا المبحثَ في «التبصرة»، وكان متحلّيًا بشيءٍ من الإنصاف: لن يرضى بحشرِ نفسه فيما سقط فيه التفتازانيّ.

(١) «تبصرة الأدلة» له (٢/١٤٦هـ).

ومع هذه الدلائل الواضحة أمام التفتازاني: قصرَ في هذا الأمرِ المهم، وتفلسفَ بالباطل، وضيّعَ الحقَّ في المسألة.

على أنه ينبغي أن أشير إلى أنّ التفتازاني قد قلّد فيما قاله: شيخه العضدَ الإيجي، قال الأخير: «واعلم: أنّ مسألة الأفضليّة لا مطمَع فيها في الجزم واليقين، وليست مسألةً يتعلّق بها عملٌ فيُكتفى فيها بالظن، والنصوصُ المذكورةُ من الطرفين - بعد تعارضِها - لا تفيد القطعَ على ما لا يخفى على منصف، لكننا وجدنا السلفَ قالوا بأنّ الأفضلَ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وحسنُ ظننا بهم يقتضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك: لَمَا أطبقوا عليه، فوجبَ علينا اتّباعهم في ذلك، وتفويضُ ما هو الحقُّ فيه إلى الله»^(١).

وقد وافقه متفلسفٌ آخر، ممن يعدُّ نفسه من المحققين، وهو الجرجاني!!^(٢).

والتفتازاني - مع تقليده لشيخه الإيجي - زاد في الإساءة، حيث أوهمَ في قوله: «والانصافُ: أنه إن أريدَ بالأفضليّةِ كثرةُ الثوابِ: فللتوقُّفِ جهة، وإن أريدَ كثرةُ ما يُعدُّه ذووا العقولِ من الفضائل: فلا»: أنّ التوقُّفَ على المعنى الثاني لا يسوغ، بل يجبُ القولُ بتقديم عليٍّ عليه السلام.

وهو وإن لم يصرِّح بالنتيجة: إلا أنه قد مهَّد لها، واستغنى

(١) «المواقف في علم الكلام» للإيجي (ص ٤١٢).

(٢) انظر: «شرح المواقف» له (٧/٤٠٤ - ٤٠٥).

بذلك عن التصريح، ولذلك لم يختلف شراح كلامه في النتيجة السابقة.

وبذلك يكون قد خطأ خطوة أخرى نحو الانحراف، وترك شيخه وراءه في ذلك.

وهكذا يكون «تحقيق» هؤلاء، الذين يرمون أهل السنة بالتقليد! وأي تقليد أسوأ من هذا التقليد من أمثال التفتازاني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ!؟

خامساً: ومما يدلُّ - دلالة واضحة - على ضعفه في علم الحديث: قوله في حديث «الغدير» الذي تمسكت به الرافضة وادّعت تواتره: «والجواب: منع تواتر الخبر؛ فإن ذلك من مكابرات الشيعة، كيف! وقد قدح في صحته كثير من أهل الحديث، ولم ينقله المحققون منهم؛ كالبخاري، ومسلم، والواقدي...»^(١).

وهذا مما يُتَعَجَّبُ من صدورهِ من أمثال التفتازاني؛ إذ كيف يُذكر الواقدي (وهو محمد بن عمر بن واقد ت ٢٠٧هـ) مع المحققين من المحدثين، والحال أنه - مع سعة علمه - مجمَعٌ على تركه، ولا يُعَدُّ من أوساط المحدثين، فكيف بالمحققين منهم، وهو معروفٌ في السير والأخبار أكثر منه في الحديث^(٢)، ولم يرو عنه من أصحاب الكتب الستة إلا ابن ماجه، فقد روى عنه حديثاً واحداً لم يُصرح

(١) «شرح المقاصد» للتفتازاني (٢٧٤/٥).

(٢) انظر ترجمته في: «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم (٢٠/٨ - ٢١)، «تاريخ بغداد» (٣/٣)، «المجروحين» لابن حبان (٢/٢٩٠)، «تهذيب الكمال» (٢٦/١٨٠ - ١٩٥)، «المغني في الضعفاء» للذهبي (٢/٦١٩)، «السير» (٩/٤٥٤)، «التقريب» (ص ٤٩٨) برقم (٦١٧٥).

باسمه فيه، ولذلك قال الذهبي: «وحسبك بمن لا يجسر أن يسميه ابن ماجه»^(١)، يشير إلى أن ابن ماجه تحرّز عن التصريح باسمه مع ما عُرف بالتساهل بين أصحاب الكتب الستة، مما يدلُّ على أنه أنزل حتى من شرط ابن ماجه - رحمه الله تعالى - .

وبعد هذا العرض الموجز عن مكانة التفازاني في الحديث: أرجع وأكرر الإشارة إلى السبب في هذا الانحطاط عن المستوى اللائق بأمثاله في علم الحديث، وهو أنّ هؤلاء المتكلمين لمّا أولعوا بكتب أولئك «العقلاء»، وافتتنوا بعقولهم، وبدأوا يقدمون تلك العقول السخيفة على وحي رب العالمين، واستعاضوا بها من هداية النصوص: صار حالهم في الحديث مطّردًا مع مكانته عندهم، فإذا عُرف السبب بطل العجب.

وسياتي في المبحث الخامس أنّ من مفاصد الاشتغال بعلم الكلام: هو الابتعاد عن الحديث والجهل به، ومثّلت هناك بالجويني، فهذا حال هؤلاء المتكلمين مع النصوص، وحال كل من أعرض عن السنّة.

ومن المؤسف: أنهم - مع هذا الجهل بالنصوص - يرون في أنفسهم أهليّة التععيد والتنظير في علم أصول الفقه، بل في علم مصطلح الحديث (أصول الحديث)، فتراهم يتكلمون عن السنّة ومنزلتها، والمباحث المتعلقة بها، وهم بهذه الحالة من الجهل بها^(٢).

(١) «المغني في الضعفاء» له (٦١٩/٢).

(٢) وأعجب منهم: من يعتد بكلامهم في علوم السنّة وأصول الفقه، ولا يتفطن لحالتهم.

وماذا يُتَوَقَّع من شخصٍ يؤصِّلُ، وينظُرُ، ويقعدُ، لعلمٍ غريبٍ عليه؟!!

إنَّ هذا العلمَ سيصطبغُ بشخصيَّةِ هذا الشخصِ ومعارفه: سيُحذفُ من صميمِ هذا العلمِ ما يراه هذا «الغريبُ» غيرَ مهمِّ فيه، وسيُكره لفتح أبوابه - على مصراعيه - لأُمورٍ غريبةٍ عليه مادةً ومنهجًا بحكم إصرارِ ذلك الغريبِ في إقحامها في كلِّ ما يكتبُ فيه، كما أنه سيضطرُّ إلى قبول «تطعيم» كثيرٍ من مبادئه حسب معارف هذا الغريبِ المتسلطِ عليه.

وهذا واضحٌ جدًّا في كتاباتِ هؤلاء المتكلمين في العقيدة، وأصولِ الفقه، ومصطلحِ الحديث، بل وفي التفسيرِ وشروحِ الحديث.

المقام الثالث

الابتداعُ، وفساد الاعتقاد، ومن ذلك:

تأويلُ كلِّ ما رآه مصادِمًا للأدلة العقلية المزعومة

الوقوعُ في الابتداعِ وفسادِ الاعتقادِ عامٌّ في جميعِ مباحثِ العقيدة التي خاضَ فيها المتكلمون بمنهجهم العقلي، الغريبِ على المنهجِ السلفيِّ، منهجِ أهلِ السُنَّةِ والجماعة، حيث كانت النتيجةُ الحتميةُ لمنهجِ المتكلمين هي الابتداعُ وفسادِ الاعتقادِ^(١).

وسأشيرُ هنا إلى صورةٍ واحدةٍ من الابتداعِ الذي نتجَ عن اعتمادِ التفتازانيِّ على العقل، وهو: تأويلُ كلِّ ما رآه مصادِمًا للأدلة العقلية:

(١) انظر تفصيلًا جيدًا في هذا الموضوع في كتاب «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل» للدكتور جابر إدريس (٣/٩٣٧ - ٩٤٩).

ذكرَ شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - أن «غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بأرائهم من المشهورين بالإسلام: هو التأويلُ أو التفويضُ، فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا: الأنبياءُ أوهَموا وخيَّلوا ما لا حقيقةَ له في نفس الأمر: فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحادِ والزندقة»^(١).

وقد تقدمَ بيانُ اعتماد التفتازانيِّ على التأويل، والتفويض، وأنه قد قال بالتخييل أيضًا، وهذا من ناحية الإجمال، كما ذكرتُ هناك أنه إذا نظرنا إلى آرائه التفصيلية في تطبيق ما سبق من وجوه معارضة النصوص: فالتفتازاني يمثل المنهج الأشعري والماتريدي، الذي يرى التأويلَ الكلاميَّ منهجًا للتعامل مع النصوص، فهو وإن تأرجح بين (التخييل) و(التأويل) في بعض الأحيان، بل ونسب التخييلَ إلى التحقيق أحيانًا: إلا أن الغالبَ عليه في كتبه، وخاصةً في كتابه «شرح العقائد النسفية»: اعتمادُ التأويل.

وأما (التفويض) فيعتبر من الحلول المقترحة عنده، والتي هي من جملة الطرق التي يرتضيها التفتازانيُّ لدفع مدلولِ النصوص، أما تعامله فلا يدل على تطبيقه له فيها، بل مشى على التأويل^(٢).

وعليه، فقد كان التفتازانيُّ منسجمًا مع مقرراته في الأصولِ الخاصةِ بالاستدلالِ بالنصوص، حيث إنه قدّم العقل على النقل^(٣)،

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٠١).

(٢) انظر ما تقدم في (ص ٦٩٥ - ٦٩٦).

(٣) انظر: «التفتازاني وآراؤه في الإلهيات: عرض ونقد» للدكتور عبد الله الملا (١/٣٠٧ - ٣٠٨).

وأوّل كلّ ما رآه مصادمًا لِمَا أسماها «الأدلة القطعية»، قال في «شرح العقائد»:

«واحتجّ المخالف بالنصوصِ الظاهرة في الجهة، والجسميّة، والصورة، والجوارح... والجواب: أنّ.. الأدلة القطعية قائمة على التنزيهات، فيجب أن يفوّضَ علمُ النصوص إلى الله تعالى على ما هو دأبُ السلف^(١)؛ إيثارًا للطريق الأسم، أو يؤوّل بتأويلاتٍ صحيحة، على ما اختاره المتأخرون؛ دفعًا لمطاعنِ الجاهلين، وجذبًا لضبع القاصرين، سلوكًا للسبيل الأحكم»^(٢).

وقصدَه بـ«الأدلة القطعية» هي الأدلة العقلية كما سبق بيانه^(٣).

وهكذا أداه نظره الفاسد إلى إعمالِ التأويلِ الباطل في جميع النصوص المعارضة للعقل الذي يدّعيه، والله المستعان.

المقام الرابع

عداوته لأهل السنّة والجماعة، ورميه لهم بالألقاب الشنيعة،

في مقابلِ دفاعه عن المتكلمين، بل وعن الفلاسفة

وسياتي تفصيله في المبحث السادس من هذا الفصل

- إن شاء الله تعالى -.

(١) سياتي الرد عليه فيما ادعاه من التفويض والتأويل، وذلك في الفصل الثالث من الباب الثاني.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤).

(٣) انظر ما تقدم في (ص ٥٧٩).

المقام الخامس

الاضطراب والتناقض في تقرير مسائل الاعتقاد

وهذا كثيرٌ عند التفتازانيِّ وغيره من المتكلمين، وهو نتيجةٌ حتميةٌ للمنهج الذي سلكوه في أمور العقيدة، ذلك؛ لأنَّ معرفة أيِّ أمرٍ من الأمور بالعقل المجرد من الأمور النسبية، وليست صفةً لازمةً له، ولا سيما في الأمور الغيبية، فقد يَعْلَم زيدٌ بعقله ما لا يعلمه عمرو بعقله، وقد يَعْلَم الإنسان الواحد في حال تعقُّله ما يجهله في وقتٍ آخر^(١)، فإذا كان الأمر هكذا في الأمور والمسائل غير الاعتقادية، فما بالك بالمسائل الاعتقادية التي يترتب عليها إيمانٌ وكفر، فلا مصدرَ لذلك إلا الوحي، فمن اعتصم به صحَّ اعتقاده وسلم من الوقوع في الاضطراب والتناقض، ومن لم يسلك هذا السبيلَ كان مصيره الضياع والاضطراب بحسب بعده من الوحي^(٢).

ومن أمثلة وقوع التفتازانيِّ في الاضطراب: ما سبق تفصيله في المبحث الثاني - وهو موقف التفتازاني من النصوص - من عدم تمسك التفتازانيِّ بالأدلة النقلية في أصول العقائد، ثم الاضطراب في تحديد بعض الأمور من حيث جواز إثباتها بالأدلة النقلية أو عدمه^(٣):

١ - فقد قرّر التفتازانيُّ في موضع إمكان إثبات صفة (الكلام)

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٤٤ - ١٤٥)، «الصواعق المرسله» (٣/٨٢٣ - ٨٢٤)، وانظر ما سيأتي في: المطلب الثالث، المقام الثالث، الأمر الأول.

(٢) انظر: «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل» (٣/٩٧١).

(٣) انظر ما سبق في المبحث الثاني، المطلب الثاني، (ص ٥٣٥).

له ﷺ بالشرع، بينما قرّر في موضع آخر عدم جواز ذلك.
 ٢ - كما أنه قرّر جواز إثبات القدرة بالشرع، ثم ناقض نفسه في موضع آخر، فقرّر عدم جواز ذلك.
 وانظر ما سبق هناك في التعليق على صنيعه^(١).

المقام السادس

الشك والحيرة

«من آثار المنهج الذي سلكه المتكلمون في تقرير ما ذهبوا إليه من المسائل الاعتقادية: الحيرة والشك.

وهذه نتيجة حتمية لمن أعرّض عن وحي الله تعالى، وعارضه بشبهاته العقلية، واعتبر دلالة ظنية لا تفيد اليقين: يُعاقبه الله تعالى بقدر معارضته لوجيه، ويقع في الحيرة والشك لالتباس الحقّ بالباطل، وتكافؤ الأدلة، بحيث لا يستطيع أن يرجح بعضها على بعض، عندئذٍ - والعياذُ بالله - يصبح حائرًا، شاكًا فيما يعتقد، حتى في أوضح الواضحات، وفيما يجزم عوامُّ الناس به، ويتعجبون ممن يشكُّ فيه!»^(٢).

وقد ذكر الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - أن كتب المتكلمين لا تعطي «إلا الشكَّ، والتشكيك، والحيرة، والإشكالات، وكلما ازددت فيها إمعانًا: ازددت حيرةً وشكًا، حتى

(١) (ص ٥٣٥).

(٢) «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل» (٣/٩٥١)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة» (٣/١٢٥٩).

يؤول بك الأمر إلى الشك في الواضحات، واعتبر هذا بإمام الشك والتشكيك، أفضل متأخريهم^(١) وكتبه، تجده شاكاً في الزمان والمكان، لم يعرف حقيقته وماهيته، وشاكاً في وجود الرب تعالى، هل هو عين ماهيته أو زائد عليها؟...^(٢)، ثم استعرض فهرساً طويلاً لشكوكه في أبرز مسائل العقيدة حول ذات الله تعالى وصفاته، والمعاد، والنبوات، والإنسان، والروح، ومسألة الكلام والرؤية، وغيرها^(٣).

فإذا كان هذا حال أفضلهم، ومن استأثر بلقب «الإمام» إذا أطلق، فكيف بغيرهم؟!

وستأتي شهادات كبار علماء الكلام على أنفسهم بالشك والحيرة، وأنهم يتمنون النجاة من تبعات خوضهم في الكلام الذي لم يستفيدوا منه إلا الشك والحيرة^(٤).

وفيما يتعلق بواقع التفازاني في هذه الناحية: أذكر مثالين يتضح منها ما هو فيه من الشك والحيرة:

المثال الأول: من المعلوم أنّ الأشاعرة قد اعتمدوا في التدليل على حدود العالم ووجود الخالق على نظرية «الجوهر الفرد»، وهي نظرية لا يمكن إثباتها بيقين، فوق ما فيها من أبحاث لا يرقى فهم معظم الناس إلى تفهم مبناها، كما أنها عرضة للنقض؛ لأنها ليست

(١) وهو: فخر الدين الرازي.

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٤/١٢٥٩).

(٣) المصدر السابق (٤/١٢٥٩ - ١٢٦١).

(٤) انظر ما سيأتي في (ص ١٢٢٥ - ١٢٣٣).

بديهية، بدليل أنّ الكثير من العلماء يُخالفونهم فيها، لذلك فهي أمرٌ ظني .

بل إنّ الحقّ فيها مع من يُنكرها، كما حقّق ذلك شيخ الإسلام، وبيّن أنّ الاعتمادَ عليها هو أصلُ ضلالٍ هؤلاء^(١)، وسيأتي التفصيلُ فيها في الفصل الأول من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -^(٢).

ومع ذلك: فقد بالغ المتكلمون في بناء هيكلهم الاستدلاليّ على تلك النظرية، حتى وصلَ بهم الأمرُ - كما رأينا عند الأشعرية - أنهم جعلوا إثباتها دين المسلمين، ومن ثمّ أوجبوا الإيمانَ بها، وصرّح كثيرٌ منهم بكفر من يُنكرُ هذه النظرية.

يقولُ عبدُ القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ): «وأجمعوا على أنّ كلّ جوهرٍ جزءٌ لا يتجزأ، وأكفروا النظامَ والفلاسفةَ الذين قالوا بانقسام كلّ جزءٍ إلى أجزاء بلا نهاية؛ لأنّ هذا يقتضي أن لا تكون

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٣٠٣، ٤/١٣٥)، «النبوّات» (١/٢٩٥، ٢/١٠٩٦)، «بيان تلبيس الجهميّة» (١/٢٨٠ - ٢٨٦)، وانظر: «منهج علماء الحديث في أصول الدين» (ص ١٤٥، ١٨٦).

وقد نقدَ ابنُ رشد هذه النظريةَ من المنظور الفلسفي نقدًا قويًا، وذلك في كتابه «مناهج الأدلة» (ص ١٣٧ - ١٤٠)، وذكرَ فيه (ص ١٣٧) أنّ طرقَ المتكلمين فيها «من التشعيبِ والشكوكِ العويصةِ التي لا يتخلّص منها العلماءُ المهرةُ بعلم الكلام والحكمة، فضلًا عن العامة، ولو كُلفَ الجمهورُ العلمَ من هذه الطرقِ لكان من باب تكليفٍ ما لا يُطاق...».

(٢) في المبحث الأول، المطلب الرابع، المقام الأول (نقد نظرية الجوهر الفرد).

أجزاؤها محصورةً عند الله تعالى، وفي هذا ردُّ قوله: ﴿...وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (٢٨) [الجن: ٢٨]»^(١).

ويقول الجويني في ذلك (ت٤٧٨هـ): «اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تتناهى في تجزيها حتى تصير أفراداً، وكلُّ جزءٍ لا يتجزأ، فليس له طرفٌ وحدٌ وجزءٌ شائع، ولا يتميز^(٢)... ونحن نوضح وجوه الردِّ على الفلاسفة أولاً، ثم ننعطف على النظام ونوضح له أداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين!!»^(٣).

وقال الآمدي فيهِ: «فالذي عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبةً: إثبات الجوهر الفرد»^(٤).

هكذا حكوا هذه الإجماعات المؤكدة على وجوب الإيمان بهذه النظرية^(٥)، ولم يُدرك هؤلاء مدى الخطر الذي يصيب عقيدة المسلم إذا أحكم الربط في نفسه بين الدليل والمدلول، وجعل الإيمان بالدليل مساوياً للإيمان بالمدلول، حيث إن نقض الدليل

(١) «الفرق بين الفرق» له (٣٢٨).

تنبيه: يجزم البغدادي هنا بهذا الإجماع المزعوم، بينما يحتاط قليلاً في كتابه الآخر «أصول الدين»، حيث يقول فيه (ص٣٦): «فعليه جمهور المسلمين غير النظام»، وما أسهل دعوى الإجماع عند المتكلمين!

(٢) في المصدر المطبوع: «فليس له طرف واحد شائع لا يتميز»، والتصحيح من «بيان تلبس الجهمية» لشيخ الإسلام (١/٢٨١).

(٣) «الشامل في أصول الدين» للجويني (ص٤٩).

(٤) «أبكار الأفكار» له (٣/٥٥).

(٥) سيأتي مناقشة دعوى الإجماع على صحة هذه النظرية في المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

- وهو أمرٌ واردٌ - سيتداعى معه نقض المدلول، أو الشكُّ فيه في نفس المؤمن به.

بمعنى: أن المتكلم حين يبني اعتقاده بوجود الله - مثلاً - وهو أصلٌ من أصول الدين: على إثبات الجوهر الفرد، وهي نظرية عقليةٌ ظنية، ثم يشترط على المسلم الإيمان بتلك النظرية، إيمانه بالأصل الديني: فإن ذلك يُرسخ في نفس المسلم وثيقة العلاقة الإيمانية بين الأصل النظري والأصل الديني، وأن الأول من الثاني كالأساس من البناء.

فإذا جاء من يشكُّه في الأصل النظري، ويُزعزعُ إيمانه به، وقد آمن به إيمانه بالأصل الديني: لا شك أنه سيتزعزعُ معه الإيمان بالأصل الديني، وتكون قضية إيمانه بالله في مهَبِّ الريح^(١).

وقد تحدت التفتازاني في قضية «الجوهر الفرد»، وذكر أولاً أن الفلاسفة أنكروه، ثم تطرق إلى إثباته، وأطال النفس فيه^(٢)، ثم ذكر أن تلك الأدلة كلها ضعيفة، وذكر سبب ضعفها^(٣)، ثم ذكر أن أدلة النفي (يعني: أدلة الفلاسفة في نفي الجوهر الفرد) أيضاً لا تخلو من ضعف»، ثم قال:

«ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف»، ثم

قال:

«فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟»

(١) «أثر التفلسف في الفكر الإسلامي» للدكتور حمدي حيا الله (ص ٤٨ - ٤٩).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٢١ - ٢٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٢).

قلنا: نعم، في إثبات الجوهري الفرد نجاةً عن كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدّي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثيرٍ من أصول الهندسة، المبتنى عليها دوام حركات السماوات، وامتناع الخرق والالتيام عليها^(١).

ومن الواضح: أنّ التفازانيّ يتمّى صحة هذه النظرية؛ لاقتناعه أنّ فيها نجاةً من «كثيرٍ» من ظلمات الفلاسفة، والجدير بالذكر: أنّ هذه الأمانة ظلت تراوذه وتطارده إلى آخر حياته، يدل على ذلك أنه قد ذكر هذه الأمانة في آخر كتبه في علم الكلام، وعلى النحو الذي ذكره هنا، حيث قال في «تهذيب الكلام»^(٢):

«واعلم: أنّ في إثبات الجزء سُدُّ طريق كثيرٍ من أصول الفلسفة، وسهولة الأمر في كثيرٍ من القواعد الدينية»^(٣).

ومن الواضح من مقارنة كلام التفازانيّ في «شرح العقائد» بهذا النص الأخير: أنه لم يتجدد شيءٌ عند التفازانيّ في تلك المدة، ولذلك أبدى الأمانة القديمة نفسها.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا:

أنه إذا كان إثبات الجوهري الفرد بهذه الأهمية البالغة، بحيث إنّ في إثباته نجاةً من كثيرٍ من ظلمات الفلاسفة، وقد رجح التفازانيّ نفسه التوقّف في ثبوته أو عدمه: فما هي النتيجة إذًا؟

(١) المصدر السابق (ص ٢٢).

(٢) والذي ألفه سنة (٧٨٩هـ) قبل وفاته بثلاث سنوات، وبعد «شرح العقائد» بواحد وعشرين سنة.

(٣) «تهذيب الكلام» (ق: ٢٢)، «تقريب المرام» (٢/٢١).

والجواب: أن النتيجة واضحة، وهي أن المتكلمين لا زالوا يواجهون فشلاً ذريعاً في مواجهة الفلاسفة في أهم أصولهم في العقيدة، وأنه يجب عليهم أن يعترفوا بقوة أدلتهم، وعجزهم عن تزييفها!!

قال شيخ الإسلام - بعد بحثٍ طويلٍ في إبطالِ نظريةِ «الجوهرِ الفردِ» -:

«ولهذا صارَ كثيرٌ من حُذّاقهم إلى التوقّفِ في آخرِ أمرهم؛ كأبي الحسين البصري، وأبي المعالي الجويني، وأبي عبد الله الرازي، وكذلك ابن عقيل، والغزالي، وأمثالهما من النظائر، الذين تبينَ لهم فسادُ أقوالِ هؤلاء: يذمّون أقوالَ هؤلاء، ويقولون: إنّ أحسنَ أمرهم الشك، وإن كانوا قد وافقوهم في كثيرٍ من مصنّفاتهم على كثيرٍ مما قالوه من الباطل»^(١).

وقال أيضاً: «وأصلُ هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة ومن وافقهم الذي بنوا عليه هذا: هو مسألةُ الجوهرِ الفردِ؛ فإنهم ظنوا أنّ القولَ بإثباتِ الصانع، وبأنه خلقَ السماواتِ والأرض، وبأنه يقيمُ القيامة، ويبعثُ الناسَ من القبور: لا يتمُّ إلّا بإثباتِ الجوهرِ الفردِ، فجعلوه أصلاً للإيمانِ بالله واليومِ الآخر...»^(٢).

وقال الإمامُ ابنُ القيمِ في معرضِ بيانه أن الطريقةَ التي سلكها الفلاسفةُ والمتكلمون في إثباتِ الصانعِ تنفي وجوده: «وأما اليومُ الآخرُ: فإنَّ جمهورهم بنوه على إثباتِ الجوهرِ الفردِ، وقالوا:

(١) «منهاج السُّنة النبوية» له (٢/١٣٩ - ١٤١).

(٢) «بيان تلبس الجهمية» له (١/٢٨٠).

لا يتأتى التصديق بالمعادِ إلا بإثباته، وهو في الحقيقة باطلٌ لا أصلَ له، والمثبتون له يعترفون بأنّ القولَ به في غاية الإشكال، وأدلتُه متعارضة، وكثيرٌ منهم له قولان في إثباته ونفيه، وسلكوا في تقريرِ المعادِ ما خالفوا فيه جمهورَ العقلاء، ولم يوافقوا ما جاءت به الأنبياء...»^(١).

وكلُّ هذا الخلطِ والخلطِ هو من إقصاءِ المتكلمين للوحي عن مجاله، والارتقاءِ إلى أحضانِ الفلاسفةِ في الأخذِ والرد، حيث «إنّ المتكلمين جعلوا الفلسفةَ وعاءَ أفكارهم، بمعنى أنهم أخذوا من الفلسفةِ للردِّ على الفلسفة، أي: أخذوا من الفلاسفةِ ثم ردّوا عليهم، وبذلك تمَّ إبعادُ الإسلامِ من مواجهةِ الإلحادِ والضلال، في حين أنّ الموضوعَ أساسًا - حسب دعوى المتكلمين - هو رُفْدُ العقيدةِ الإسلاميةِ بالبراهين، وليست قضية خصومة مع الفلاسفة ولا مع من تبني أفكارهم من أهلِ الكتاب، لذلك: فإنّ المتكلمين سقطوا في ميدانٍ تمَّ جرُّهم إليه، تاركين أرضَ الصراعِ الحقيقية مع أعداءِ الإسلام، فكان عليهم الوقوفُ مع القرآنِ والحديث، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وحوّلوا تبليغَ الإسلامِ وشرحَ عقائدهِ إلى مناظراتٍ ومجادلاتٍ»، فتحوّلت العقيدةُ إلى صفةٍ جدليّة، ومهنةٍ كلاميّة جافةٍ منقّرة^(٢)، كما سبق.

ولا شكّ أنّ هذا من أعظمِ الأسبابِ المؤدّيةِ إلى الحيرةِ

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظّلة» (٣/٩٨٧).

(٢) «العقيدة وعلم الكلام في مناهج البحث والتفكير الإسلامي» للدكتور محمود الخالدي (ص ٥٦).

والشك؛ إذ أنه ما دامت كثيرٌ من أصول الإسلام متوقّفةً على إثبات الجوهر الفرد، وقد ترجّح عدم ثبوته، أو التوقّف فيه: فلا بدّ من تسلّط الحيرة والشكّ على من اعتقد تلك الأصول؛ لأنه قد اعتقد أصولاً ليست معاضدةً بالأدلة، فيكون مضطرباً بين تأصيله وتفصيله^(١).

وقد صدق الغزاليّ في قوله: «إن عقيدة المتكلم كخيط مرسل في الهواء، تفيئه الرياح مرّةً هكذا، ومرّةً هكذا»^(٢).

«وعلى هذا يكون المتكلمون الذين يدّعون أنهم حراس العقيدة، والمدافعون^(٣) عنها: قد حققوا عكس ما يدّعون، وأودوا بوحدة العقيدة في نفوس المسلمين، وبالتالي أودوا بوحدتهم، كل ذلك لجعلهم الأمور الظنية أساساً للأمر الاعتقادية، وشططهم الذي بلغ حدّ أنهم كما يقول الإمام الغزاليّ: «كفروا عوام المسلمين، وزعموا أنّ من لا يعرف الكلام معرفتنا، ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حرّناها: فهو كافر»^(٤).

المثال الثاني: قال التفتازانيّ تعليقياً على نصّ لنور الدين الصابوني (ت ٥٨٠هـ)^(٥):

«نعم، إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون

(١) انظر: «الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعظلة» (٣/ ١١٩٥).

(٢) انظر: «قواعد العقائد» (ص ٧٨)، «إحياء علوم الدين» (١/ ٩٤).

(٣) في المصدر: «المدافعين» والتصحيح مني.

(٤) «أثر التفلسف في الفكر الإسلامي» (ص ٤٩)، وكلام الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» (ص ٨١).

(٥) انظر: «البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين» له (ص ٧١ - ٧٢).

الإيجابِ بدليلٍ لا يتوقفُ على حدوث العالم: كان القولُ بتعلُّق وجوده بتكوينِ الله تعالى قولاً بحدوثه...»^(١).

والمهمُّ في هذا النص: أن كلامَ التفتازانيِّ صريحٌ في أن إثبات اختيارِ الله تعالى في تكوينِ العالمِ وإيجاده متوقفٌ على «دليلِ الحدوث»، فلا دليلَ لإثباتِ كونِ العالمِ قد أوجده الله تعالى باختياره - لا كما يزعمُ الفلاسفة أنه تعالى كالعلة للعالم، صدرَ منه بطريق الإيجاب، دون أن يكونَ له اختيارٌ في إيجاده... .

... لا دليلَ لإثباتِ هذا الأصلِ العظيمِ من أصولِ الإسلامِ إلا دليلُ الحدوثِ.

وفيه من الضلالِ الواضح ما يُستغنى عن التفصيلِ فيه، والذي لا يخفى على العوام، ومن ذلك:

حصرُ دليلِ هذه المسألةِ العظيمةِ والأصلِ المهمِّ «كونِ الله تعالى مختاراً في إيجادِ العالمِ» على هذا الدليلِ الهَشِّ، والظنُّ أنه لا دليلَ عليه سوى ذلك الدليلِ اليتيم!

فإذا تزعزعت ثقةُ المسلمِ بهذا الدليلِ الغريبِ والصعب: فلا بدَّ أن يكونَ فريسةَ الشكِّ والحيرة، كما هو حالُ أئمة المتكلمين.

ومن المفيدِ أن أشيرَ هنا إلى أن ما ذكره التفتازانيُّ هنا في النص السابق: هو مذهبُ الأشاعرةِ والماتريديةِ عموماً، حيث إنهم قد اتخذوا حدوثَ العالمِ عمدتهم في الاستدلالِ على وجودِ الله تعالى، فقالوا: ما دام العالمُ حادثاً - أي: موجوداً بعد عدم - كان

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٢). وراجع: «النبراس» (ص ٢٣٨ - ٢٤٠)

للقوفِ على شرح كلام التفتازاني.

لا بدّ من مُحدِّثٍ يُخرِجُه من حيِّزِ العدم إلى حيِّزِ الوجود، وسيأتي بيانه من كلام التفتازاني في الفصل الأول من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى - .

واستدلوا - أيضًا - بحدوثِ العالمِ على أنه تعالى قادرٌ مختار، لا موجبٌ بالذات - كما يقوله الفلاسفة -؛ إذ لو كان موجبًا بالذات: لكان أثره قديمًا مثله؛ لامتناع تخلفِ المعلولِ عن علته التامة، فحدوثُ العالمِ دليلٌ على أن الله أوجده بقدرته واختياره^(١).

هذا، وقد ذكّر أحدُ شُرّاح «شرح العقائد» تعليقًا على كلام التفتازاني: أن الأدلة على إثباتِ اختياره تعالى في إيجادِ العالمِ ليست محصورةً في «دليل الحدوث»، بل هناك أدلة أخرى أيضًا لذلك، ثم ذكّر ثلاثة أدلةٍ منها، ثم قال: «ومنها: النصوصُ الناطقةُ بإرادته تعالى ومشيئته واختياره».

ثم قال: «إن قلت: فما وجه قولِ الشارح: (إذا أثبتنا... مع أن الأدلة غيرُ خافيةٍ عليه؟

قلت: لأنها غيرُ مشهورة، ولعلها محلُّ نظر»^(٢).

(١) انظر: «ابن تيمية السلفي» للدكتور محمد خليل هراس (ص ١٥٩).

وقد عكس بعضهم، وهو: الرازي، فاستدلّ على حدوث العالمِ بكون الحق - سبحانه - فاعلاً مختاراً، فقد تحدّث عن كون الربِّ تعالى فاعلاً بالاختيار، وأثبتّه ببعض الوجوه العقلية، ثم قال: «ومتى ثبت القولُ بالفاعل المختار: فقد ثبت القولُ بحدوث العالمِ لا محالة». «المطالب العالية» (٢٠٨/٤)، ولكن الغالب على المتكلمين هو الأول.

(٢) «النبراس» شرح «شرح العقائد النسفية» للشيخ عبد العزيز الفريهاري الهندي (ص ٢٤٠).

قلت: أمّا بالنسبة إلى الأدلة العقلية التي ذكرها الفريهاري: فلاحتمال الأخير هو الأقوى، وهو أن يكون التفازاني قد اعتبرها معدومة لعدم ثقته بها.

وأما بالنسبة إلى النصوص: فالتفازاني ملتزم بفكرة «الدور» الاعتزالية، والتي سبق شرحها، وقد لخصها الغزالي بقوله: «أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع؛ فهو: حدوث العالم، ووجوب المحدث، وقدرته، وعلمه، وإرادته؛ فإن كل ذلك مالم يثبت: لم يثبت الشرع؛ إذ الشرع يُبنى على كلام، فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع؛ فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس: يستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه»^(١).

فإذا كان إثبات إرادته تعالى واختياره مما لا يمكن الاستدلال له بالسمع: فلا يستقيم أن يُستدرك عليه بما مرّ في كلام الفريهاري.

وأقول: سبحان قاسم العقول!!

هؤلاء هم أئمة المتكلمين المدافعين عن الإسلام بهذه الطرق التي تُشكك المسلمين في دينهم، وتجرئ الملحدين عليهم.

وصدق شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - إذ قال:

«فهكذا أجاب أهل الكلام الذين تكلموا في مناظرة الكفار وأهل الأهواء في المذاهب والحجج بما ليس موافقاً للشريعة، وما ينكره العقل الصريح، فصاروا كمن جاهد الكفار جهاداً ظلمهم به، وخرج فيه عن الشريعة، وظلم فيه المؤمنين جميعاً، حتى كان مضرّة ذلك الجهاد على المسلمين وعلى أنفسهم وعلى عدوهم أكثر

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد» له (ص ٢٣١).

من منفعته...»^(١).

المقام السابع

إغفال أهم أنواع التوحيد، والتخبط في النوعين الآخرين اللذين تكلم فيهما

من الآثار السيئة والفظيعة للمنهج العقلي الذي اتبعه المتكلمون: هو ما اشتركوا فيه جميعاً من إغفال أهم أنواع التوحيد، وهو توحيد الألوهية، توحيد الأنبياء والمرسلين، ولم يخرج التفتازاني عن الخط العام الذي سلكه المتكلمون في إغفال هذا التوحيد، وسيأتي تفصيله في المبحث الرابع من الفصل الثاني في الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

أما النوعان الآخران، اللذان تناولهما المتكلمون بالحديث - وهما: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات -: فقد تخبطوا فيهما تخبطاً عظيماً، وذلك:

● بتعقيد توحيد الربوبية بتحويله من «الفطرية» إلى نظريات فلسفية جافة.

● أما في توحيد الأسماء والصفات: فقد شحنوه بما أسموه بـ«التزيهات» بالمباحث العقلية، دون أن تستند إلى النصوص في هذا الجانب الخطير، بحجة أن المجال ليس لها!!
وقد سلك التفتازاني هذا المسلك، وسيأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى - في الباب الثاني.

(١) «بيان تلبس الجهمية» له (١/١١٢).

المطلب الثالث

مناقشته في الموضوع

وفيه تمهيدٌ، وثلاث مقامات :

المقام الأول: مقدماتٌ تمهيدية قبل المناقشة، وفيه أربعة أمور:
الأمر الأول: الإشارةُ إلى الهدفِ من القانون الكلي الذي وضعوه .

الأمر الثاني: الكلامُ مع أصحابِ هذا القانون في ستة مقامات .
الأمر الثالث: أبرز الأسباب التي أدت إلى القولِ بالتعارض .

الأمر الرابع: منهج شيخ الإسلام في مناقشة هذا القانونِ وأصحابه .

المقام الثاني: أبرز الجوانب المهمة في مناقشة هذا القانون .

المقام الثالث: ما هو العقلُ الذي يُقدَّم على النصوص؟ وفيه ثلاثة أمور:

الأمر الأول: بيانُ أنّ عقلَ صاحبِ النصوص هو المقدمُ على عقول غيره .

الأمر الثاني: بيانُ تفاوتِ الناس في العقول .

الأمر الثالث: المطالبة بتحديدِ العقل الذي يكون معيارًا للنصوص .

التمهيد

لا شك أن القول بوجود مصدرٍ للمعرفة في الدين يُنافِسُ الوحيَ الإلهيَّ هو من الخطلِ والضلالِ الواضح الذي لا ينبغي أن يُسترسَلَ مع قائله في الأخذِ والرد، فكيف بالأمرِ إذا تجاوزَ ذلك، وكان الوحيُّ قد ألغِيَ اعتباره في أهمِّ مجالات العقيدة، وقُدِّمَتْ عليه زبالاتُ الفلاسفة باسم العقل، وذلك بعد نَضْبِ معارضةٍ وهميةٍ بين العقلِ والنقل، ثم محاكمةٍ جائرةٍ خارجةٍ عن أبسطِ أصولِ العدل، تنتهي بإعلان إعلاء الباطلِ على الحقِّ، فمما لا شكَّ فيه أن المعارضةَ بين العقلِ والنقلِ هي معارضةٌ بين الحقِّ والباطلِ^(١).

إنها مهزلةٌ من المهازلِ الكبرى، التي يلجأ إليها المتكلمون بغيةً تغطيةٍ انحرافٍ صارخٍ أرضت به كبرياءها وغرورها^(٢).

وقد تصدَّى كثيرٌ من الأئمة لهذه الفكرة الضالة، وعلى رأسهم شيخُ الإسلام ابنُ تيمية - رحمه الله تعالى - حيث أَلَفَ كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل»^(٣) لتفنيدِ هذا الزعمِ الباطل، واستفتحه

(١) انظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظّلة» (٣/١١٦١).

(٢) انظر: «الإسلام والعقل» للدكتور عبد الحليم محمود (ص٥١)، مقال شيخنا الدكتور سعود الخلف بعنوان: «قول فلاسفة اليونان الوثنيين في توحيد الربوبية» المنشور في مجلة الجامعة الإسلامية، العدد (١٢٠)، (ص١٧٨)، «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظّلة» (٣/٩٠١ - ٩٠٣).

(٣) قال تلميذه الإمام ابنُ القيم في هذا الكتاب - في «نونيته» (٢/١٥٨) ط: الهراس -:

«فاقرأ تصانيف الإمام حقيقةً شيخِ الوجودِ العالمِ الربّاني
أعني أبا العباس أحمدَ ذلك البحرَ المحيطِ بسائرِ الخِلجانِ
واقراً كتابَ العقلِ والنقلِ الذي ما في الوجودِ له نظيرٌ ثانٍ»

باستعراض القانون الكلي الذي وضعه الرازي^(١) - مستلهماً من تراث أسلافه^(٢) - لمعالجة مشكلة تعارض العقل والنقل عنده، ثم أبطله من أربع وأربعين وجهاً، والكتاب مطبوعٌ معروف.

وتابعه تلميذه البار الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - فبسّط أقوال شيخه في الموضوع، وأوصل الوجوه إلى (٢٤١) وجهاً^(٣)، واستفتح الكلام فيه بقوله: «وقد أشفى شيخ الإسلام في هذا الباب بما لا مزيد عليه، وبيّن بطلان هذه الشبهة، وكسر هذا الطاغوت في كتابه الكبير^(٤)، ونحن نشير إلى كلمات يسيرة هي قطرة من بحره، يتضمّن كسره ودحضه...»^(٥).

ولا يمكن في هذه العجالة أن أخوض في إبطال هذه النظرية الفاسدة بالتفصيل، ولكن سأكتفي بالإشارة إلى بعض أبرز النقاط التي أشار إليها الشيخان في كتابيهما المنوّه بهما آنفاً، وكذلك الإشارة إلى أبرز الأسباب التي أدت إلى هذا القول المنحرف، كما أستحسن أن أشير إلى أبرز النقاط في منهج شيخ الإسلام في كتابه العظيم «درء تعارض العقل والنقل» في مناقشة الفكرة وأصحابها.

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٤/١ - ٥).

(٢) ذكر شيخ الإسلام أنه قد سبق الرازي طائفة في وضع قانون مماثل له، منهم: الغزالي، وابن العربي، والباقلاني. «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١ - ٦).

(٣) تبدأ هذه الوجوه من بداية المجلد الثالث إلى نهاية المجلد الرابع من الأصل.

(٤) يقصد كتابه «درء تعارض العقل والنقل».

(٥) «الصواعق المرسله» (٣/٧٩٦ - ٧٩٧).

وعليه، فسينحصر الكلام في هذا الموضوع في ثلاثة مقامات، وهي:

المقام الأول: مقدمات تمهيدية قبل المناقشة، تكون بمثابة المدخل إليها.

المقام الثاني: أبرز الجوانب المهمة في مناقشة هذا القانون.

المقام الثالث: ما هو العقل الذي يُقدّم على النصوص؟

وقبل ذلك كله: أذكرُ القارئ الكريم بذلك القانون الكلي، الذي وضعه الرازي، وتبعه فيه من بعده، ومنهم التفتازاني، كما سبق، قال الرازي:

«اعلم: أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلةً نقليةً يُشعرُ ظاهرها بخلاف ذلك، فهنا لا يخلو الحال من أحد أمورٍ أربعة:

١ - إما أن يُصدّق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

٢ - وإما أن يُبطل^(١)، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

٣ - وإما أن يُصدّق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأننا لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ.

ولو جوّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية: صار العقل

(١) أي: مقتضى العقل والنقل كليهما، حيث يرد العقل والنقل.

متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك: لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تُثبت هذه الأصول: خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

ثبت أن القدح^(١) لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا، وأنه باطلٌ.

٤ - ولما بطلت الأقسام الأربعة^(٢): لم يبقَ إلا أن يُقطعَ بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يُقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها...

فهذا هو القانون الكليّ المرجوعُ إليه في جميع المتشابهات^(٣). وقد أوجزه في موضع آخر بقوله:

«وأما الجواب عن الوجوه النقلية: فاعلم: أن ههنا قانونًا

كليًا، وهو:

أنا إذا رأينا الظواهر النقلية معارضةً للدلائل العقلية:

١ - فإن صدقناهما معًا: لزم الجمع بين النفي والإثبات.

٢ - وإن كذبتناهما معًا: لزم رفع النفي والإثبات.

٣ - وإن صدقنا الظواهر النقلية، وكذبنا الشواهد العقلية

القطعية: لزم الطعن في الظواهر النقلية أيضًا؛ لأنّ الدلائل العقلية

(١) أي: في العقل.

(٢) الاحتمال الرابع لم يُذكر بعد، فالصحيح أن يُقال: «ولما بطلت الأقسام الثلاثة».

(٣) «أساس التقديس» للرازي (ص ١٢٥ - ١٢٦).

أصلٌ للظواهر النقلية، فتكذيبُ الأصل لتصحيح الفرع: يُفضي إلى تكذيب الأصل والفرع معاً.

٤ - فلم يَبَقَ إِلَّا أَنْ تُصَدِّقَ الدلائلُ العقلية، وَيُسْتَغَلَ:

• بتأويل الظواهر النقلية.

• أو يُفَوِّضَ عِلْمَهَا إِلَى اللَّهِ.

وعلى التقديرين: فإنه يَظْهَرُ أَنَّ الظواهرَ النقلية: لا تصلحُ معارضةً للقواطع العقلية.

فهذا هو القانونُ الكلي في هذا الباب^(١).

وقد لَخَّصَهُ التفتازانيُّ بقوله - بعد ذكره للوجوه العشرة التي

تتوقفُ عليها إفادةُ الدليلِ النقلي لليقين -:

«ومن جملة ما لا بدَّ منه، ولا سبيلَ إلى الجزمِ به: انتفاءُ

المعارضِ العقلي؛ إذ مع وجوده: يجبُ تأويلُ النقل، وصرْفُه عن

ظاهره؛ لأنه:

• لا يجوزُ تصديقُهما؛ لامتناعِ اعتقادِ حقيّةِ النقيضين.

• ولا تكذيبُهما؛ لامتناعِ اعتقادِ بطلانِ النقيضين.

• ولا تصديقُ النقل وتكذيبُ العقل؛ لأنه أصلُ النقل؛

لاحتياجه إليه، وانتهائه بالآخرة إليه^(٢).

ومضمون القانون واضح، وهو موضوعٌ على افتراضِ العقل

أصلاً للنقل.

(١) «الأربعون في أصول الدين» (١/١٦٣ - ١٦٤).

(٢) «شرح المقاصد» (١/٢٨٣).

وفيما يلي من المقامات: مناقشة هذا القانون الجائر الذي وُضِعَ لرد النصوص.

المقام الأول

مقدمات تمهيدية قبل المناقشة

وفيه أربعة أمور:

الأمر الأول: الهدف من القانون الكلي الذي وضعه الرازي:

أشار شيخ الإسلام في مستهل كتابه «الدرء» إلى قضية مهمة، وهي أن مثل هذه القوانين ليست مستغربة من أهل البدع الذين ابتدعوا أصولاً مناقضة للنصوص، يقول - رحمه الله تعالى - : «ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء: يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه»^(١).

وقد فصل الإمام ابن القيم هذا الإجمال، وقارنَ منهج أهل البدع بمنهج أهل الإيمان، ثم بيّن منطلقات السلف في هذه القضية بإيجاز، قال - رحمه الله تعالى - :

«إن هؤلاء المعارضين للوحي بالعقل بنوا أمرهم على أصل فاسد، وهو أنهم جعلوا أقوالهم التي ابتدعوها، وجعلوها أصول دينهم ومعتقدهم في رب العالمين: هي المحكّمة، وجعلوا قول الله ورسوله هو المتشابه الذي لا يُستفاد منه علم ولا يقين، فجعلوا

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٦ - ٧).

المتشابهة من كلامهم هو المحكم، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه، ثم ردوا متشابه الوحي إلى محكم كلامهم وقواعدهم.

وهذا كما جعلوا ما أحدثوه من الأصول التي نفوا بها صفات الرب ﷻ، ونعوت كماله، ونفوا بها كلامه وتكليمه، وعلوه على عرشه، ورؤيته في الدار الآخرة: محكمًا، وجعلوا النصوص الدالة على خلاف تلك القواعد والأصول متشابهة يُقضى بتلك القواعد عليها، وترد النصوص إليها:

● فتارة يُحرّفون النصوص عن مواضعها، ويسمون ذلك التحريف تأويلًا في اللفظ، وتنزيهًا في المعنى.

● وتارة يقول من تجمل منهم وأحسن: أراد الله ورسوله من هذه النصوص أمورًا لا نعرفها، ولا ندري ما أراد.

● وتارة يقولون: قصد خطاب الجمهور، فأفهمهم الأمر على خلاف حقيقته لأن مصلحتهم في ذلك.

● وتارة يُفسّرون صفة بصفة، كما يُفسّرون الحب، والبغض، والغضب، والرضا، والرحمة: بالإرادة، والسمع، والبصر، والكلام بالعلم، ثم يجعلون ذلك نفس الذات...

فأما أهل العلم والإيمان: فطريقهم عكس هذه الطريقة من كل وجه: يجعلون كلام الله ورسوله هو الأصل الذي يُعتمد عليه، ويرد ما يتنازع الناس فيه إليه، فما وافقه كان حقًا، وما خالفه كان باطلاً، وإذا ورد عليهم لفظ مشتبه ليس في القرآن ولا في السنة: لم يتلقوه بالقبول، ولم يردّوه بالإنكار، حتى يستفصلوا قائله عن مراده:

● فإن كان حقًا موافقًا للعقل والنقل: قبلوه.

• وإن كان باطلاً مخالفاً للعقل والنقل: ردّوه.

ونصوصُ الوحي عندهم أعظمُ وأكبرُ في صدورهم من أن يُقدّموا عليها ألفاظاً مجمّلة لها معانٍ مشتبّهة.

وبنوا أصلهم على أربع قواعد:

أحدها: بيان أنّ ما جاء به الوحي هو الهدى، والحق، واليقين.

الثانية: بيان أنّ ما يُقدّر من الاحتمالات المعارضة لظاهره وحقيقته باطلٌ لغةً.

الثالثة: بيان أنّ ما يُدعى أنه معارضٌ لذلك من العقل فهو باطل.

الرابعة: بيان أنّ العقل موافقٌ له معاضد، لا معارضٌ مناقض. فأبيّ الفريقين أحقُّ بالأمن إن كنتم تعلمون؟^(١).

الأمر الثاني: إنّ الكلام مع من قدّم العقل على النقل في ستة مقامات:

وقد ذكرها الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - وهي:

«إنّ الرجل إمّا أن يكون مقرّاً بالرسل، أو جاحداً لرسالتهم:

أ - فإن كان منكرّاً: فالكلام في تثبيت النبوة، فلا وجه للكلام معه في تعارض العقل والنقل؛ فإنّ تعارضهما فرع الإقرار بصحة كلّ واحدٍ منهما لو تجرّد عن المعارض، فمن لم يقرّ بالدليل العقليّ لم يُخاطب في تعارض الدليل العقلي والشرعي، وكذلك من لم يقرّ

(١) «الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ٩٩٠ - ٩٩٢).

بالدليل الشرعي لم يُخاطب في هذا التعارض، فمن لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلاً شرعياً، فهذا يُتكلم معه في إثبات النبوات أولاً.

ب - وإن كان مقرراً بالرسالة: فالكلامُ معه في مقامات:

أحدها: صدق الرسول فيما أخبر به، فإن أنكر ذلك: أنكر الرسالة والنبوة، وإن زعم أنه مقرٌّ بهما، وأن الرسل خاطبوا الجمهور بخلاف الحق تقريباً للأفهام...

وإن أقرّ بأنه صادق فيما أخبر به، فالكلامُ معه في:

المقام الثاني: وهو: هل يقرُّ بأنه أخبر بهذا أو لا يقرُّ به، فإن لم يقرَّ به جهلاً عرف ذلك بما يعرف به أنه ظهر، ودعا إلى الله، وحارب أعداءه، فإن أصرَّ على إنكاره ذلك: فقد خرج من جملة العقلاء، وأنكر الأمور الضرورية، كوجود بغداد ومكة والهند وغيرها.

وإن أقرّ بأنه أخبر بذلك: فالكلامُ معه في:

المقام الثالث: وهو أنه هل أراد ما دلَّ عليه كلامه ولفظه،

أو أراد خلافه؟ فإن ادعى أنه أرادَه: فالكلامُ معه في:

المقام الرابع: وهو أن هذا المراد حقٌّ في نفسه أم باطلٌ؟ فإن

كان حقاً: لم يُتصوّر أن يُعارضه دليلٌ عقليٌّ البتة، وإن كان باطلاً

انتقلنا معه إلى:

مقام خامس: وهو أنه هل كان يعلم الحق في نفس الأمر

أو لا يعلمه؟

فإن قال: لم يكن عالماً به: فقد نسبَه إلى الجهل.

وإن قال: كان عالمًا به: انتقلنا معه إلى:

مقام سادس: وهو أنه هل كان يمكنه التعبير والإفصاح عن الحق، كما فعلتم أنتم بزعمكم، أو لم يكن ذلك ممكنًا له؟

فإن لم يكن ذلك ممكنًا له: كان تعجيزًا له ولِمُرْسِلِهِ عن أمرٍ قَدَرَ عليه أفراخ الفلاسفة وتلامذة اليهود وأوقاح المعتزلة والجهمية.

وإن كان ممكنًا له ولم يفعله: كان ذلك غشًا للأمة، وتوريطًا لها في الجهل بالله وأسمائه وصفاته، واعتقاد ما لا يليق بعظمته فيه، وأنّ الجهمية، والمعتزلة، وأفراخ اليونان، وورثة الصابئين والمجوس هم الذين نزهوا الله سبحانه عمّا لا يليقُ به، ووصفوه بما يليقُ به، وتكلموا بالحقّ الذي كتّمه الرسول.

وهذا أمرٌ لا محيدَ لكم عنه، فاختراروا أيّ قسمٍ شئتم من هذه الأقسام.

والظاهر: أنكم متنازعون في الاختيار، وأنّ عقلاءكم مختارون أن الرسول كان يدري الحقّ في خلاف ما أخبر به، وإن كان قادرًا على التعبير عنه، ولكن ترك ذلك خشيةً التنفير، فخطب الناس خطابًا جمهوريًا، يُناسبُ عقولهم بما الأمرُ بخلافه، وهذا أحسنُ أقوالكم إذا آمتتم بالرسول، وأقرتم بما جاء به»^(١).

وهذه الخطوات ستُساعد في الوصول إلى أصل القضية، وتحديد أصل المشكلة، ومن الواضح أنها ستأخذ بخناق التفزازاني وأمثاله الذين ينطلقون من هذا القانون.

(١) «الصواعق المرسلّة» (٣/ ٨٦٦ - ٨٦٩).

وكان العلامةُ ابنُ القيم - رحمه الله تعالى - دقيقاً في الإفصاح عما يمكنُ أن يكون جواب أصحابِ هذا القانون.

ومما لا شكَّ فيه أنهم متنازعون ومضطربون في اختيار الجوابِ المناسبِ لهذه التساؤلات الملحة.

وقد تقدّم في بيان موقف التفتازانيّ من النصوص^(١): كيف أنه اضطربَ في تعامله مع النصوص، فتارةً مع المتفلسفة في القولِ بالتحليل، وهو مضمون ما أشارَ إليه ابنُ القيم في نهاية نصّه السابق، وتارةً مع أهلِ الكلامِ في القولِ بالتأويل أو التفويض.

ويتضحُ من هذا سرُّ التناقضِ والاضطراب الذي ابتلي به أصحابُ المنهج التوفيقي والتلفيقي من الأشاعرة والماتريديّة.

الأمر الثالث: أبرز الأسباب التي أدت إلى القولِ بالتعارض:

تقدّم في استعراضِ جذور هذه المشكلة طرفٌ صالحٌ مما يتعلق بهذا الموضوع، إلا أنني سأذكر هنا أبرزَ الأمور التي نتج عنها هذا القولُ الفاسد، وهي:

١ - ظنُّ الفلاسفةِ ومَن تأثر بهم أنّ ما عند أرسطو من تصوراتٍ عقليةٍ عن الله وعلاقته بالعالم صحيحة لا خطأ فيها، قياساً على ما عند اليونان من العلم الرياضي والطبيعي، ولَمَّا قاسوا إلهياتِ أرسطو على ما في القرآنِ عن الله وصفاته: وجدوا التعارضَ قائماً.

٢ - جهلُ الفلاسفةِ ومَن تأثر بهم بالميراثِ النبويِّ المتمثّل في الكتابِ والسُنّةِ الصحيحة.

(١) انظر ما سبق في: المبحث الثاني من هذا الفصل.

٣ - عدمُ التفرقة في كثيرٍ من الأحيان بين العقل القطعيّ، الصريح الدلالة، وبين ما يُسمّيه الناسُ معقولاتٍ أو دلالةً عقليةً، فليس كلُّ ما يراه الناسُ معقولاً يكون قطعياً الدلالة، وليس كلُّ ما يراه الناسُ شرعاً وشرعيةً يكون صحيحاً متناً أو سنداً أو استنباطاً، ومن هنا جاء يقينُ شيخ الإسلام ابن تيمية بضرورة درء دعوى تعارض العقل والنقل.

ولقد كان القائلون بالتعارض بين العقل والشرع ينتمون إلى مدارسٍ فكريةٍ متعدّدة، ما بين فيلسوفٍ، ومتكلمٍ، وكان ابن تيمية يسلكهم جميعاً في خيطٍ واحدٍ جامعٍ بينهم، ليتأمل ما معهم من معقولاتٍ عارضوا بها المنقولات، فلا يجدها إلا خيالاتٍ وأوهاماً عقليةً، وأحياناً يجد ما معهم من المنقول ليس صحيحاً، لا في متنه، ولا في إسناده، ولا في فهمهم له، ويصرّح في النهاية بأنّ «ذلك قد تأملته في جميع مواقفهم من العقل والشرع، فلم أجد معهم دليلاً عقلياً صريحاً قد ناقضه دليلٌ نقلّي صحيح»^(١) . . .

«فعل ذلك مع الرازي في «أساس التقديس» و«نهاية العقول» و«المحصّل»، وفعله مع ابن سينا في «الإشارات» و«النجاة» و«الرسالة الأضحوية»، ومع الغزالي في «قانون التأويل» و«التهافت» وغيرها، وأيضاً مع الآمديّ في «أبكار الأفكار» و«غاية المرام»، ومع ابن رشد في «فصل المقال» و«مناهج الأدلة»^(٢).

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٤٧)، وستأتي بعض أقواله رَحِمَهُ اللهُ في المقام الثاني، الوجه الثاني عشر (العقل موافق للنقل).

(٢) «تقريب درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية» للدكتور محمد السيد الجليند (ص ١٣ - ١٤).

الأمر الرابع: منهج شيخ الإسلام في مناقشة هذا القانون وأصحابه:

لقد أخذ شيخ الإسلام في مواقفه مع معارضيه بمنهج تحليلي رائع، تمثل في خطوات محددة، وهي:

١ - كان يبدأ أولاً بتحديد معنى المصطلح؛ ليعرف ما فيه من معان؛ ليتمكن أن يقبلها أو يرفضها؛ لأنه وجد الفلاسفة والمتكلمين ينقلون المصطلح الفلسفي اليوناني إلى الحقل الديني في الإلهيات، فيجد أن هذه المصطلحات فيها ما هو حق وما هو باطل، وفي قبولها قبولاً لما فيها من باطل، وفي رفضها رفضاً لما فيها من حق، وعندما يلتبس الحق بالباطل: يجد أن أقوم السبل هو سبيل الكتاب والسنة، وأكثر الألفاظ دلالة على مراد الله هو كلامه المنزل على رسوله، فيرفض ألفاظ الفلاسفة، ليعتصم بما جاء في الكتاب والسنة منها، تمثل ذلك في رفض ألفاظ مجملة كثيرة، منها: لفظ الجهة، والجسم، والحيز، والتركيب، والجوهر، والعرض، وغيرها مما هو موجود في الكتاب.

ولأهمية هذه الخطوة في تمييز الحق من الباطل: نرى شيخ الإسلام يركز على هذه النقطة المنهجية في جميع كتبه، ليسد بها سبل أهل البدع التي تنطوي كثير منها على لبس الحق بالباطل، وتمير الباطل بما ظاهره حق.

٢ - ثم يضع أمامه الأدلة التي ظنّها الفلاسفة والمتكلمون «عقليّات» للمناقشة والتمحيص، فيجدها كلّها ألفاظاً مجملة تضمّنت معاني مبهمّة التّبسّ فيها الحقّ بالباطل، وأنّ ما يستدلون به من النقل

ليس صحيحًا في دلالته على مطلوبهم، وما ذهبوا إليه لم يثبت عن الرسول ﷺ ولا عن أحدٍ من سلف الأمة.

٣ - بعد ذلك يوضّح لمعارضيه بكثيرٍ من الأمثلة العقلية أنّ العقل الصريح لا يتعارضُ أبدًا مع المنقول الصحيح؛ لأنّ غاية العقل والنقل واحدة، وهي الوصول إلى الحق والكشف عنه بأيسر سبيل، والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض، وإنما تتعاقد.

٤ - وفي النهاية يقول لأصحاب هذه الدعاوى: إنه يمكن للخصوم أن يعارضوا قولكم بمثل حجيتكم، ولا تملكون دليلًا صحيحًا تردون به صولتكم عليهم؛ لأنّ كلّ ما معكم من أدلة وبراهين هي فاسدة باعتبار ذاتها، فكيف بها لو عورضت بدليل عقلي صحيح، فضلًا عن معارضتها بما في القرآن من ذلك.

ويسيرُ شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - بالمنهج نفسه في التحليل لأدلة المخالفين للكتاب والسنة، وبيان فسادها، ثم معارضتها بمثلها من الأدلة التي قد تكون هي الأخرى فاسدة؛ ليبيّن لهم أنّ أدلتهم لا تنهضُ أمام الأدلة الفاسدة، فكيف بها أمام الصحيح من البراهين؟^(١).

(١) كثيرٌ من الناس لا يتفطن لهذه الحقيقة أو يتغافل عنها، فينسبُ إلى شيخ الإسلام بعض ما ورد في تلك المناقشات، مع أنه يكون من باب مقارعة حجج الخصوم بعضها ببعض، لتساقط جميعها أمام أدلة الكتاب والسنة، ثم يصرح شيخ الإسلام في نهاية المطاف بمقصوده من تلك المناقشات وما تتخللها من نقولٍ مختلفة، ويُعلن عن رأيه مدعومًا بالكتاب والسنة. وانظر توضيحًا جيدًا حول هذا الموضوع المهم في «تقريب كتاب درء =

ثم يأتي في نهاية الحوار الذي قد يمتد عشرات الصفحات، بل المئات أحياناً: ليُقرر أنّ الصواب في ذلك ما عليه الكتاب والسنة، ومضى عليه سلف الأمة^(١).

وقد تابع الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - شيخه في أبرز الملامح المذكورة في منهجه، إلا أنه ينزِعُ إلى البسط والتفصيل والتنويع أكثر من شيخه، ومع ذلك، يُعتبرُ كلامه في «الصواعق» بمثابة شرح لكلام شيخه في «الدرء»، على أنه يُعيد أحياناً كلام شيخه دون أن يُداخله بأيّ تغييرٍ فيه أو شرح له.

المقام الثاني

أبرز الجوانب المهمة في مناقشة هذا القانون

تقدمت الإشارة إلى جهود شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم - رحمهما الله تعالى - في إبطال هذا القانون، وأن المناقشة التفصيلية له لا تتحمّله هذه الرسالة، على أنّ الشيخين قد كفونا هذه المؤونة، وحسب أحدينا أن يُحسِنَ فهمَ كلامهما، ويُحسِنَ توظيفه في المجال الذي هو فيه.

ولذلك: فسأكتفي بالإشارة إلى أبرز الجوانب التي تناولهما الشيخان في مناقشة هذا القانون، وقد استفدت في ذلك مما كتبه الدكتور عبد الرحمن المحمود في كتابه الماتع «موقف ابن تيمية من الأشاعرة»، على أنّ ما كتبه لا يُغني عن كتابه، كما أنه لا يُغني - بالأحرى - عن الأصول.

= تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام» للدكتور الجليند (ص ٥٣).

(١) المصدر السابق (ص ١٤ - ١٥).

فأقولُ وبالله التوفيق :

أولاً: مناقشة هذا القانون إجمالاً :

قال شيخُ الإسلام: «فسادُ ذلك المعارض قد يُعلمُ جملةً وتفصيلاً :

أما الجملةُ: فإنه من آمنَ بالله ورسوله إيمانًا تامًّا، وعلمَ مرادَ الرسولِ قطعًا: تيقَّنَ ثبوتَ ما أخبرَ به، وعلمَ أنَّ ما عارضَ ذلك من الحججِ فهي داحضةٌ من جنسِ شُبهِه السوفسطائية، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُمْ جَحِشُهُمْ دَاخِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى: ١٦]، وأما التفصيلُ: فبعلمِ فسادِ تلك الحججةِ المعارضة...»^(١).

ثانيًا: مناقشة صياغة الدليل أو القانون الذي وضعوه، ومناقشة ما حوى من عباراتٍ أو مصطلحات، وما ترتبَ على ذلك من النتائج الباطلة^(٢)، وقد بيَّن شيخُ الإسلام ذلك من خلال الأوجه: الأول، والثاني، والثالث، والخامس عشر، وأما الإمامُ ابنُ القيم فقد تفرَّقَ كلامه فيه، ومما يمكن تصنيفه في هذا الوجه:

أ - يتساءلُ شيخُ الإسلام هنا عن «العقل» و«النقل» اللذين وردا في قولهم: إذا تعارضَ العقل والنقل، فما المرادُ بالعقل والنقل؟ هل هما القطعيان أو الظنيان، أو ما كان أحدهما قطعياً والآخر ظنيًّا، فلا بد من البيانِ لإزالةِ الإجمال، يقولُ شيخُ الإسلام: «قوله: إذا تعارضَ النقلُ والعقلُ: إما أن يريدَ به القطعيين، فلا نسلّمُ إمكان

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢١/١).

(٢) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٨٢٦/٢).

التعارض حينئذٍ، وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً، وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قُدِّرَ أن العقل هو القطعي: كان تقديمه لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً، فعلم أن تقديم العقل مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ^(١).

وينتج من هذا: أن حصر الاحتمالات بأربعة - وهي: تقديم السمعي مطلقاً، أو تقديم العقلي مطلقاً، والجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين - غير سديد؛ إذ هناك قسم آخر، وهو أنه «يُقدَّم العقلي تارةً،

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٨٦ - ٨٧)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٢٦ - ٨٢٧).

تنبيه: «قد يعجب المرء من هذا الكلام الذي يقوله شيخ الإسلام، وما يحمل في ظاهره من إعلاء لشأن العقل، وكأنه قد يصل إلى منزلة النقل، وشيخ الإسلام يقول هذا قاصداً تفتيت هذا القانون الذي وضعه، وأن المنطق السليم يقتضي أن يُفصل الأمر فيه، وأن يُقسم كل من العقلي والنقلي إلى مقطوع ومظنون، سواء من ناحية الثبوت، أو الدلالة، ومع ذلك كله: فلا يمكن أن يتعارض العقل الصريح والنقل الصحيح أبداً». «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٢٧)، يقول شيخ الإسلام مبيِّناً قاعدة مهمة من القواعد التي ينطلق منها في مناقشة الخصوم في هذا الباب: «إنّا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم، كما نتنزل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله؛ اتباعاً لقوله تعالى: ﴿وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وإلا فعلمنا ببطلان ما يُعارضون به القرآن والرسول ﷺ، ويصدّون به أهل الإيمان عن سواء السبيل - وإن جعلوه من المعقول بالبرهان -: أعظم من أن يُبسَطَ في هذا المكان». «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٨٨).

والسمعيّ أُخرى، فأيهما كان قطعياً: قُدّم - وإن كانا جميعاً قطعيين: فيمتنع التعارض -، وإن كانا ظنيين: فالراجع هو المقدم»^(١).

ب - يقول قائلونهم: «وإما أن يُقدّم السمع، وهو محال؛ لأنّ العقل أصل النقل، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل»: يُقال: ماذا تقصدون بقولكم: إن العقل أصلٌ للنقل؟ فالقائل «إما أن يريد به:

• أنه أصلٌ في ثبوته في نفس الأمر.

• أو أصلٌ في علمنا بصحته.

والأول لا يقوله عاقل؛ فإنّ ما هو ثابتٌ في نفس الأمرِ بالسمع أو بغيره: هو ثابتٌ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقلٍ ولا بغيره؛ إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها.

فما أخبر به الصادق المصدوق عليه السلام هو ثابتٌ في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسولٌ أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدّقه الناس...»^(٢).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٨٧)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظّلة» (٣/٧٩٧ - ٧٩٨)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٢٧).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٨٧ - ٨٨)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظّلة» (٣/٧٩٩ - ٨٠٠)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٢٧ - ٨٢٨).

«وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع، ودليل لنا على صحته - وهذا هو الذي أرادَه - فيقال له: أتعني بالعقل هنا:

• الغريزة التي فينا.

• أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟

أما الأول: فلم ترده، ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علمًا يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له...».

أما إن أراد بالعقل العلوم الحاصلة بالعقل: فالجواب

من وجوه:

١ - إن المعارف العقلية كثيرة جدًا، وهذه ليست كلها أصلًا للسمع، «والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول ﷺ».

٢ - ثم إن الأدلة العقلية ليست كلها يُعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل الذي يُعلم به صدقه منها قليل.

٣ - إن أعلام الأشاعرة يقولون: إن العلم بصدق الرسول ﷺ عند ظهور المعجزات علمٌ ضروري.

٤ - بل إن دلائل صدق الرسول ﷺ لها طرق كثيرة متنوعة، وهي لا تتوقف على المعجزات وحدها.

والنتيجة: أن «ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير... وحينئذٍ: فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه: لم يكن القدح فيه قدحًا في أصل السمع، وهذا بين واضح، وليس القدح في

بعض العقلياتِ قدحًا في جميعها، كما أنه ليس القدحُ في بعضِ السمعياتِ قدحًا في جميعها، ولا يلزمُ من صحةِ بعضِ العقلياتِ صحةُ جميعها، كما لا يلزمُ من صحةِ بعضِ السمعياتِ صحةُ جميعها. وحينئذٍ: فلا يلزمُ من صحةِ المعقولاتِ التي تُبنى عليها معرفتنا بالسمع صحةُ غيرها من المعقولاتِ، ولا من فسادِ هذه فسادُ تلك، فضلًا عن صحةِ العقلياتِ المناقضةِ للسمع^(١).

والخطأ الذي وقع فيه هؤلاء: أنهم جعلوا المعقولاتِ نوعًا واحدًا، وأنهم جعلوا المعقولَ الذي قد يُحتاج إليه في إثباتِ صدقِ الرسولِ دليلًا على تقديم جميعِ المعقولاتِ، وهذا باطل^(٢).

ج - ومن الوجوه التي يُناقشُ فيها شيخُ الإسلامِ قانونهم الفاسد: الوجهُ الخامسُ عشر، وخلاصتهُ: أن الدليلَ الشرعيَّ لا يُقابلُ بكونه عقليًا، وإنما يُقابلُ بكونه بدعيًا، وقد تقدم التفصيلُ فيه في «تمهيد» المبحث الثالث^(٣).

ثالثًا: مناقشة مضمون القانون، وبيانُ خطئه وتناقضه:

هذا الوجهُ تابعٌ للوجه السابقِ ومكملٌ له، إلا أنه يتجه إلى مناقشةِ دلالاتِ هذا القانونِ، ويُبيِّنُ ما فيه من خطأ وتناقض.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٨٩ - ٩٠)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/٨٠٠ - ٨٠١)، «موقف ابن تيميّة من الأشاعرة» (٢/٨٢٨ - ٨٢٩).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/٩١)، «موقف ابن تيميّة من الأشاعرة» (٢/٨٢٩).

(٣) انظر ما سبق (ص ٥١٧).

وقد فصلَ الشيخان هذا الموضوعَ من وجوهٍ عديدةٍ^(١) منها:
يُقال لهم: «العقلُ إمّا أن يكون عالمًا بصدقِ الرسولِ وثبوتِ
ما أخبرَ به في نفسِ الأمرِ، وإمّا أن لا يكون كذلك:
فإن لم يكن عالمًا: امتنعَ التعارضُ عنده إذا كان المعقولُ
معلومًا له؛ لأنَّ المعلومَ لا يعارضه المجهولُ، وإن لم يكن المعقولُ
معلومًا له: لم يتعارض مجهولان.

وإن كان عالمًا بصدقِ الرسولِ: امتنعَ مع هذا أن لا يعلمَ
ثبوتَ ما أخبرَ به في نفسِ الأمرِ، غايتهُ أن يقول: هذا لم يخبرَ به،
والكلامُ ليس هو فيما لم يخبرَ به، بل إذا علمَ أنّ الرسولَ أخبرَ
بكذا: فهل يمكنه - مع علمه بصدقِهِ فيما أخبرَ وعلمِهِ أنه أخبرَ بكذا -
أن يدفعَ عن نفسه علمه بثبوتِ المخبرِ، أم يكون علمه بثبوتِ مخبره
لازمًا له لزومًا ضروريًا، كما تلزمُ سائرُ العلومِ لزومًا ضروريًا
لمقدماتها؟»^(٢).

والجوابُ واضح، وهو أنه لا يمكنه دفعُ ما علمَ ثبوتهُ.
وهذا القانونُ يودّي إلى التناقضِ؛ لأنه يقول: لا تعتقد بثبوتِ
ما علمتَ أنه أخبرَ به؛ لأنَّ هذا الاعتقادُ ينافي ما علمتَ به أنه
صديق، فكأنه يقولُ له: لا تصدِّقه في هذا الخبرِ؛ لأنَّ تصديقَه
يستلزمُ عدمَ تصديقِهِ، «فهكذا حالُ من أمرِ الناسِ أن لا يُصدِّقوا
الرسولَ فيما علموا أنه أخبرَ به، بعد علمِهِم أنه رسولُ الله؛ لئلا

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٨٣١ - ٨٣٤).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٣٤)، «الصواعق المرسلّة على الجهميّة
والمعظّلة» (٣/ ٨٠٢).

يُفْضِي تَصْدِيقَهُمْ لَهُ إِلَى عَدَمِ تَصْدِيقِهِمْ لَهُمْ، بَلْ إِذَا قِيلَ لَهُ: لَا تَصَدِّقْهُ فِي هَذَا، كَانَ هَذَا أَمْرًا لَهُ بِمَا يُنَاقِضُ مَا عَلِمَ بِهِ صَدَقَهُ، فَكَانَ أَمْرًا لَهُ بِمَا يُوجِبُ أَنْ لَا يَثِقَ بِشَيْءٍ مِنْ خَبْرِهِ، فَإِنَّهُ مَتَى جَوَّزَ كَذِبَهُ أَوْ غَلَطَهُ فِي خَبْرٍ جَوَّزَ ذَلِكَ فِي غَيْرِهِ»^(١).

وَالنَّاطِرُ فِي حَالِ أَهْلِ الْكَلَامِ يَعْرِفُ أَنَّهُ قَدْ آلَ هَذَا الْقَانُونُ بَعْضُهُمْ أَنْ لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْ جِهَةِ الرَّسُولِ ﷺ شَيْئًا مِنَ الْأُمُورِ الْخَبْرِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِصِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَفْعَالِهِ^(٢).

رَابِعًا: مَقَابَلَةُ هَذَا الْقَانُونِ الْفَاسِدِ بِقَانُونٍ شَرْعِيٍّ مُسْتَقِيمٍ:

«كَثِيرًا مَا يَسْتَعْمِدُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ هَذَا الْمَنْهَجَ، يُقَابِلُ الْأَقْوَالَ الْفَاسِدَةَ الَّتِي يَدَّعِي الْخُصُومُ صَحَّتَهَا بِأَقْوَالٍ أُخْرَى صَحِيحَةٍ، تَكُونُ أَكْثَرَ إِحْكَامًا، وَأَقْوَى دَلَالَةً، وَأَكْثَرَ إِقْنَاعًا»^(٣)، وَمِنْ هَذَا الْمُنْطَلَقِ يَقُولُ فِي مَقَابَلَةِ هَذَا الْقَانُونِ الْفَاسِدِ:

«إِذَا تَعَارَضَ الشَّرْعُ وَالْعَقْلُ وَجِبَ تَقْدِيمُ الشَّرْعِ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ مَصَدِّقٌ لِلشَّرْعِ فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ بِهِ، وَالشَّرْعُ لَمْ يَصَدِّقِ الْعَقْلَ فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ بِهِ، وَلَا الْعِلْمُ بِصَدَقِهِ مَوْقُوفٌ عَلَى كُلِّ مَا يُخْبِرُ بِهِ الْعَقْلُ،

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٣٥)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعظلة» (٢/٨٢).

(٢) انظر ما سيأتي في البند السابع، وراجع: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٣٥٣ - ٣٦٣)، «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعظلة»

(٣/٨٠٣، ٨٦٦، ١١٥٤ - ١١٥٧)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٣٠).

(٣) المصدر الأخير (٢/٨٣٤).

ومعلومٌ أنّ هذا إذا قيل أوجهٌ من قولهم، كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يُعلمَكَ صدقَ الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم: العقلُ متولٌّ، ولّى الرسولَ ثم عزلَ نفسه^(١)؛ لأنّ العقلَ دلٌّ على أنّ

(١) اعترضَ الدكتور يحيى هاشم فرغل على شيخ الإسلام ابن تيمية هنا، معتبراً هذا الموقفَ من شيخ الإسلام اقترباً منه إلى العقلين، بدليل «أنّ ابن تيمية لم يُنزلِ العقلَ عن عرشه الذي أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة، وإنما رفعَ النصَّ إليه ليجلسَ بجواره، بل أنه عندما رفعَ النصَّ إلى عرشِ العقلِ ليشاركه فيه: إنما فعلَ ذلك بإذنِ العقلِ الذي يقولُ عنه إنه سلطانٌ عَيْنٌ والياً ثم عزلَ نفسه، وهذا ما جعلَ بعضَ أهلِ الحديثِ والفقهاءِ الذين كانوا يحبون ابنَ تيمية ويُعظّمونه يرغبون به عن التوغّلِ في الكلامِ والفلسفة». «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» له (ص ٢٠٥).

قلت: أرى أنّ الدكتور لم يُحسنَ فهمَ كلامِ شيخ الإسلام، إذ ليس غرضُ شيخ الإسلام أنّ العقلَ هو الذي أمدَّ النقلَ بالشرعية، وإنما مراده أنّ العقلَ أيضاً قام بدور الدلالةِ على النقل، وذلك بتصديقه للرسول، فلا يسوغُ للعقلِ أن يتدخلَ في شؤون النقلِ بعد ما كان منه من تصديقه في وظيفته، وهذا واضح، ولكن الدكتور لم ينصفه.

وأما ما أشارَ إليه من توغّلِ شيخ الإسلام في الكلامِ والفلسفة: فقد أبعدَ النجعةَ في ذلك كثيراً؛ إذ أنّ توغّلَ شيخ الإسلام في علم الكلامِ والفلسفةِ لم يكن عن جهلٍ بهما، أو للدفاعِ عنهما، وإنما تناولهما بالنقد اللاذع الذي قد عرفه المخالفُ والموافقُ له - رحمه الله تعالى - على أنّ الدكتور لم يذكر أهلَ الحديثِ والفقهاءِ الذين ذهبوا إلى الرأي المذكور، وأخشى أن يكون قد اعتمدَ على تلك الوصيةِ المكذوبةِ على الإمام الذهبي، والتي يروجّها أهلُ البدع، وفيها الإشارةُ إلى مثل هذا الكلام، ولم أجد للمعروفين من الأئمةِ ما يشير إلى نقمهم على شيخ الإسلام في ذلك إلّا كلمة للإمام ابن الوزير اليماني في «العواصم» (١١٩/٤) وقد جانب الصوابَ فيها.

الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر. والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة، وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي، ودل غيره عليه، وبيّن له أنه عالم مفتي، ثم اختلف العامي الدال والمفتي: وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي، فإذا قال له العامي: أنا الأصل في علمك بأنه مفتي، فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض: قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفتي - قال له المستفتي: أنت لما شهدت بأنه مفتي، ودلت على ذلك: شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك^(١).

ويقول شيخ الإسلام في وجه آخر: «يعارض دليلهم بنظير ما قالوه، فيقال:

إذا تعارض العقل والنقل: وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأنه العقل قد دل على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكننا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً

= وتجدر الإشارة إلى أن كتاب الدكتور المذكور «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» من الكتب التي نقدت علم الكلام بشيء غير قليل من الموضوعية، وقد بين سبب ذلك في مقدمة ذلك الكتاب (ص ٥ - ٧)، والذي أراه: أنه قد أحسن في الجملة في ذلك الكتاب، مع وجود بعض الثغرات فيه.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٣٨)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/٨٠٧ - ٨٠٩).

عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهذا بيّن واضح؛ فإن العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحته^(١)، وأنّ خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الأدلة باطلة لبطلان النقل: لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال، فضلاً أن يُقدّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله...»^(٢).

وسياتي في الأمر الثاني من المقام الثالث ذكر قاعدة أخرى مهمة، وقد أودعتها هناك لتعلقها ببيان تفاوت عقول الناس.

خامساً: إن أمور الشرع - التي يُقال: إن العقل عارضها - معلومة بالاضطرار، وذلك كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك، فإن هذه «مما عُلِمَ بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها، وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً، مع كون رسول الله حقاً، فمن قدح في ذلك، وادّعى أنّ الرسول لم يجئ به: كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين»^(٣).

يوضح ذلك: أن أهل العلم الذين عُناوا بعلم الرسول ﷺ العالمين بالقرآن وتفسيره، وبسنة الرسول ﷺ، والعالمين بأخباره

(١) العقل ليس هو الوحيد الذي دلّ على صدق الرسول ﷺ، بل هناك أمور أخرى كثيرة؛ كالمعجزات، الهداية الربانية، الفطرة، الوالدان، وغيرها.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٧٠ - ١٧١)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/٨٥٣ - ٨٥٤).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٩٥)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/٩٠٦ - ٩٠٧).

وأخبار الصحابة «عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ﷺ ومراده ما لا يمكن دفعه عن قلوبهم، ولهذا كانوا متفقيين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس، والقبلة، وصيام شهر رمضان، وإذا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر: كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر، ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً، كتواتر شجاعة خالد، وشعر حسان...»^(١).

ولذلك: ففي الوقت الذي يصرُّ هؤلاء على الطعن في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لقانون عقلي طراً عليهم - وفي الغالب أنهم قلدوا فيه غيرهم - نجد أهل السنة لا يخطرُ ببالهم خاطرٌ من ذلك؛ لمعرفتهم وثقتهم المطلقة بما في الكتاب والسنة، بل يرون أن معارضتهما من صفات المنافقين وأهل البدع من المتكلمين وغيرهم^(٢).

سادساً: أن هذا القانون مخالف لما هو معلوم من أن مهمة الرسل البيان والهدى، ولذلك فهو من فعل المكذبين لهم^(٣):
وقد شرح شيخ الإسلام وابن القيم ذلك من خلال الأوجه التالية:

أ - «إن تجويز التعارض بين السمع والعقل والإيمان بالله

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٩٥).

(٢) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٢٦).

(٣) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٣٧ - ٨٤٠).

ورسوله لا يمكن اجتماعهما ألبته، فإن صحت المعارضة امتنع الإيمان، وإن صحَّ الإيمان امتنعت المعارضة؛ فإنَّ الإيمان مبناه على:

١ - أن الرسول ﷺ صادق فيما يُخبر به عن الله، معصومٌ في

خبره.

٢ - وعلى أنه جاء بهذا الكتاب.

٣ - وعلى أنه أراد من الأمة أن يُثبتوا حقائقه ويفهموه

ويتدبروه، ولا يُنفوا حقائق ما أخبر به، ويقروا بلفظه.

فلا يمكن وجود الإيمان بالرسول إلا بهذه الأصول الثلاثة،

فإذا جَوَزنا معارضة العقل الصريح لما جاء [به]^(١): لزم القدح

والطعن فيها أو في بعضها، والطعن في الأمرين الأولين مناقضٌ

للإيمان بالذات، والطعن في الثالث يستلزم الطعن فيهما؛ إذ غايته

الاعتراف بأنه جاء بهذه الألفاظ ولم يجرى بحقائقها ومعانيها، وهذا

جحدٌ لما أرسل به حقيقةً، فثبت أن الإيمان وهذه المعارضة

لا يجتمعان أبدًا^(٢).

ب - إن معارضة أقوال الرسول ﷺ بأقوال غيرهم هو من فعل

الكفار، قال الله تعالى: ﴿مَا يُجَدِّلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾

[غافر: ٤]، وقال: ﴿وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَمُجَدِّدِ الَّذِينَ

كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [الكهف: ٥٦] وغيرها، «ومن

(١) في المصدر: «له» ولعل الصحيح هو ما أثبتته.

(٢) «الصواعق المرسله» (٣/١١٦٢)، هذا هو الوجه السادس عشر بعد المائة

عنده، وقد وضَّحه أكثر بالوجه الذي بعده (٣/١١٦٢ - ١١٦٥).

المعلوم: أنّ كلّ من عارض القرآن وجادل في ذلك بعقله ورأيه فهو داخل في ذلك، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله ورسوله، بل إذا قال ما يُوجبُ المرية والشك في كلام الله فقد دخل في ذلك، فكيف بمن يزعم أنّ ما يقوله بعقله ورأيه مقدّم على نصوص الكتاب والسنة؟»^(١).

«ومعارضة الكتب الإلهية بأقوال الرجال من أصول الكفر، والمعارضة قد تكون أحياناً صريحة، وأحياناً مبطنّة، كما يفعل كثير من أهل الإلحاد والكلام المذموم»^(٢).

ج - إنّ الله سبحانه ذمّ من ذمّه من أهل الكفر على أنهم يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَاهَلْ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾^(٩٨) قُلْ يَتَاهَلْ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَن ءَامَنَ بَبُغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(٩٩) [آل عمران: ٩٨، ٩٩]... ومعلوم أنّ سبيل الله هو ما بعث به رسّله مما أمر به وأخبر عنه، فمن نهى الناس نهياً مجرداً عن تصديق رُسلِ الله وطاعتهم: فقد صدّهم عن سبيل الله، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرُسلُ، وبين أنّ العقل يناقض ذلك، وأنه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرُسلُ؟»^(٣).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢٠٦/٥)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على

الجهميّة والمعطلّة» (٣/٨٩٤ - ٨٩٨).

(٢) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٨٣٧/٢).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢١٠).

د - إن الله أرسل رسوله بالهدى والبيّنات ليُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، ودلائلُ هذا من القرآنِ كثيرةٌ لا تُحصى، من ذلك قولُ تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [التوبة: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥٢، ٥٣]، وقال تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾﴾ [إبراهيم: ١] إلى غيرها من الآيات، وقولُ هؤلاء مناقضٌ لهذه الحقيقة مناقضةً تامةً؛ لأنهم يزعمون أنّ ما جاء به الرسولُ من إثباتِ الصفاتِ لله معارضٌ بالعقولِ فيجبُ تأويله، وأنّ النصوصَ بعد تأويلها تأويلاتٍ من عندهم لم يذكرها رسولُ الله ﷺ تكون واضحةً مفهومةً صحيحةً المعنى، ونتيجةً هذا: أنّ النصوصَ التي بلغتنا عن رسولِ الله ﷺ ليس فيها الهدى والبيان، وهذا محادّةٌ لله ولرسوله، ومناقضةٌ لدعوة الرسول ﷺ^(١).

ه - «أنا نعلم بالاضطرارٍ من دين الإسلام أنّ الرجلَ لو قال للرسول: هذا القرآنُ أو الحكمةُ الذي بلغته إلينا قد تضمّن أشياء كثيرةً تُناقضُ ما علمنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميعَ ما تقوله، مع أنّ عقولنا تُناقضُ ذلك: لكان ذلك قدحًا فيما علمنا به صدقك، فنحن نعتقدُ موجبَ الأقوالِ المناقضةِ لما ظهرَ

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٣٨)، «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢١١ - ٢١٤، ٣٥٧ - ٣٥٨).

من كلامك، وكلامك نُعْرَضُ عنه، لا نتلقى منه هدىً، ولا علمًا^(١):
 لم يكن مثل هذا الرجل مؤمنًا بما جاء به الرسول ﷺ، ولم يرضَ
 الرسولُ منه بهذا^(٢)، ولا شك أن هذا القانونَ الفاسدَ متضمَّنٌ لمثل
 مقالة هؤلاء، فحكمهما واحد.

و - إن معارضة الأنبياء بمثل هذه الأمور هي من فعل الشياطين
 المعادين للأنبياء، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ
 الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: ١١٢]،
 وهذا منطبقٌ على هؤلاء الذي ابتدعوا كلامًا محدثًا صدّوا به عن
 كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولهذا قال أحدُ زعماء الجهمية: «ليس
 شيءٌ أنقض لقولنا من القرآن، فأقروا به في الظاهر، ثم صرّفوه
 بالتأويل، ويُقال: إنه قال: إذا احتجُّوا عليكم بالحديثِ فغالطوهم
 بالتكذيب، وإذا احتجُّوا بالآياتِ فغالطوهم بالتأويل، ولهذا تجدُ
 الواحدَ من هؤلاء لا يحبُّ تبليغَ النصوصِ النبوية، بل قد يختارُ
 كتمانَ ذلك والنهي عن إشاعته وتبليغه، خلافاً لما أمرَ الله به ورسوله
 من التبليغ عنه...»^(٣).

ز - إن الله تعالى ذمَّ أهلَ الكتابِ على ما فعلوه من عدة وجوه:

١ - كتمانهم لما أنزله الله.

٢ - والكذب فيه.

(١) في المطبوع «علم» بدون علامة النصب، والتصحيح مني.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢١٤ - ٢١٥)، وانظر: «موقف ابن تيمية
 من الأشاعرة» (٢/٨٣٨).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢١٦ - ٢١٨)، وانظر: «موقف ابن تيمية
 من الأشاعرة» (٢/٨٣٨).

٣ - وتحريفه .

٤ - وعدم فهمه .

وأهلُ الكلام مشابهون له في هذه الوجوه الأربعة :

- فهم تارةً يُعرضون عن كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، ويُعارضونهما بآرائهم وأهوائهم، فيكتمون الأحاديث المخالفة لأقوالهم .
- وأحياناً يضعون بعضَ الأحاديث التي توافقُ بدعهم .
- وهم أيضاً يحرفون النصوصَ بأنواع التأويلاتِ الفاسدة .
- وكذلك لا يفهمون النصوصَ، لأنهم إما أن يؤولوها إلى معانٍ أخرى، أو يُفوّضونها فيصيرون مثل أهلِ الكتابِ الذين لا يعلمون الكتابَ إلا أمانياً^(١) .

وهذا واضحٌ من النظر في أحوالِ أهلِ الكلام، فهم معرضون عن الكتاب، أما السُّنة: فهم أجهلُ الناسِ بها، كما سبق بيانه^(٢) .

ح - إنَّ من المقطوع به: أنَّ الرسولَ ﷺ أوجبَ على الخلقِ تصديقَه فيما أخبرَ به، ومَن لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً به، وإذا كان كذلك: كانت أقوالُ هؤلاء التي يُعارضون بها أقواله ﷺ معلومةً الفسادِ بالضرورة^(٣) .

(١) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢٢٣ - ٢٢٧)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٣٩) .

(٢) انظر ما سبق في (ص ٦٧٥) وما بعدها .

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٣٣٨ - ٣٣٩)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٣٩) .

ط - إن الله تعالى ذَكَرَ في كتابه أنه ضَمِنَ الهدى والفلاح لِمَن اتبعه، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٢) ﴿البقرة: ٢﴾، وقال تعالى: ﴿قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَأَمَّا يَا لَيْتَكُمْ مِني هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ (٣) ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى﴾ (٤) ﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا﴾ (٥) ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَنْتَ أَيْتَانَا فَسَيِّئًا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ نُنسِي﴾ (٦) ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهٖ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى﴾ (٧) [طه: ١٢٣ - ١٢٧].

والآيات في ذلك كثيرة جدًا، وهي دالة على أن ما جاء به القرآن فيه الهداية التامة، وأن من اتبعه وصدقَه فقد اهتدى إلى الصراط المستقيم، ومن أَعْرَضَ عنه فقد ضلَّ وغوى، فكيف بمن قال بنقيض ما جاء به؟!

ومعلوم أن للضلال تشابهاً في شيئين: أحدهما: الإعراض عما جاء به النبي ﷺ، والثاني: معارضته بما يُناقضه^(١)، وأهل الكلام لهم نصيبٌ وافٍ من هذين^(٢).

ي - «إذا جُوِّزَ أن يكون في العقل ما يُعارض ما أخبر به الرسول ﷺ: كان الإيمانُ الجازمُ موقوفًا على العلم بانتفاء ذلك المعارض، ومشروطًا به، والمشروطُ بالشيءِ يعدمُ عند عدمه،

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٣٧٦)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/٣١١٢٨)، «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٣٩ - ٨٤٠).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٣٧٩ - ٣٧٩).

ومعلوم أنّ ما يستخرجه الناس بعقولهم أمرٌ لا غاية له، سواء كان حقاً أو باطلاً، فإذا جَوَزَ المَجَوِّزُ أن يكون في المعقولات ما يُناقِضُ خبرَ الرسول: لم يمكنه أن يثَقَ بشيءٍ من أخبار الرسول؛ لِجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يُناقِضُ خبره، فإن قال: أنا أقر من السمعيّات بما لم ينفه العقل، وأثبت من الصفات ما لم يُخالفه العقل: لم يكن لقوله ضابطٌ؛ فإنه وقف التصديق بالسمع على أمرٍ لا ضابط له، وما كان مشروطاً بعدم أمرٍ لا ينضبط: لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمانٌ جازمٌ ألته.

ولهذا تجد من تعوّد معارضة الشرع بالرأي: لا يستقرُّ في قلبه إيمانٌ أبداً، ولا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم معارض...»^(١).

وقد سبق أنّ التفتازانيّ يتميِّزُ عن الرازي في جزئية تتعلق بهذا القانون، وهي جزؤه بانتفاء المعارض العقليّ عند الجزم بثبوت الدليل النقليّ^(٢)، فلا يلحقه هذا الوجه من هذه الناحية، إلا أنه ممن أقرّ التقسيم الثلاثيّ للمطالب العقديّة حسب الدليل المعتمَر فيها، وذلك يחדشُ فيما صرّح بالجزم المذكور، فيكون متقارباً مع الرازيّ في هذا القانون ولوازمه.

سابعاً: النتائج الفاسدة التي تنتج عن هذا القانون:

قد بيّن الشيخان وغيرهما أن هذا القانون فتح أبواباً عديدة

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ٨٦٩ - ٨٧٠).

(٢) انظر ما تقدم في: المبحث الثالث، المطلب الرابع.

من الشر، وكانت له آثاره السيئة في الأمة الإسلامية، وهذه الآثار أدت :
 • إما إلى ضعف ثقة المسلمين بكتاب ربهم وسنة نبيه ﷺ،
 حيث أصبحت عند كثير من أتباع هؤلاء لا يُستفاد منها علم يقيني،
 بل هي ظواهر يجب تأويلها أو تفويضها.

• وإما إلى تسلط أهل الباطل من أهل الفلسفة والباطنية على
 المسلمين، حين سوغوا لأنفسهم تأويل النصوص التي لم يخالف
 فيها أحد حتى من أهل الكلام؛ احتجاجاً بتأويل أهل الكلام
 لنصوص أخرى مشابهة لتلك في الدلالة^(١).

وقد بين شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - :

أ - أن غاية ما ينتهي إليه هؤلاء: إما إلى التأويل، وإما إلى
 التفويض، وهذا من أعظم الضلال والقدح في الكتاب والسنة، وقد
 أطال شيخ الإسلام في شرح ذلك^(٢).

ب - إن منهج هؤلاء في رد نصوص الصفات وغيرها هو
 نفسه الذي سلكه ملاحدة الفلاسفة والباطنية، الذين أنكروا
 ما أخبر الله به من أمور الآخرة، فأولوها تأويلات أخرى، وكذلك
 فعلوا فيما يتعلق بأركان العبادات؛ كالصلاة والزكاة والحج
 والصيام، حيث جعلوها للعامية دون الخاصة، أو أولوها تأويلات
 أخرى، كما فعلت الباطنية، وهذه الاستطالة من هؤلاء الملاحدة
 على المتكلمين من أخطر الأمور التي كانت من آثار سلوك
 المتكلمين هذا القانون الفاسد، وقد اهتم شيخ الإسلام بإبراز هذه

(١) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٤٠).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/٢٠١ - ٢٠٨).

القضية، وأطالَ فيها^(١)، وقد سبقَ شيء من ذلك في المبحث الثاني^(٢).

ج - ومن الآثار السيئة: أن مآل هؤلاء الذين يُعارضون كلامَ الله وكلامَ رسولِ ﷺ بعقولهم إلى أحدِ حالين:

١ - إن كانوا من ملاحدة الفلاسفة والقرامطة: فمآل كلامهم إلى إبطالِ الشرائع، وذلك بإسقاطِ الواجبات، واستحلالِ المحرمات.

٢ - وأما إن كانوا من أهلِ الكلام: فلا بدَّ لهم من التأويلِ الفاسد، وهؤلاء قد أدّى بهم هذا إلى التناقض^(٣)، وقد سبقَ شيءٌ من التفصيل في هذا الأمر^(٤).

د - ومن الآثارِ الفاسدة: أن هؤلاء المتكلمين لم يبقَ معهم من الطرق التي يسلكونها إلا طريقان:

١ - إمّا طريقُ النظر، وهي الطرقُ القياسيةُ العقلية.

٢ - وإمّا طريقُ الكشف والتصوف.

(١) المصدر السابق (٣/٥ - ٢٠٣)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/١٠٩٦ - ١١٠٦)، «موقف ابن تيميّة من الأشاعرة» (٢/٨٩٦ - ٩٢٢)، وقد جمعَ نصوصَ شيخ الإسلام في هذا الموضوع المهم، ورتّبها ترتيباً جيّداً.

(٢) انظر ما سبق في (ص ٦٠٩) وما بعدها.

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢٣٤ - ٢٤١)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/١١٦٥ - ١١٦٦)، «موقف ابن تيميّة من الأشاعرة» (٢/٨٤١).

(٤) انظر ما سبق في (ص ٦٩٦).

ومعلومٌ أنّ في هذه الطريقتين من التناقض والمخالفة للكتابِ والسنة ما هو معروفٌ مشهور، ومن المعلوم - أيضاً - أنّ النتيجة التي ينتهي إليها من سلك الطريق الأول: الحيرة والشك، كما حدث لكثيرٍ من أئمة أهل الكلام، وسيأتي استعراضُ أقوال بعض كبار أئمتهم^(١)، ومن سلك الطريق الثاني: انتهى به الأمر إلى الشطح المؤدي إلى الإلحاد^(٢).

ثامناً: وهناك - أيضاً - لوازمٌ فاسدة تلزم من قال بهذا القانون، ومن ذلك^(٣):

١ - إنّ قولَ هؤلاء يؤدي بأنّ الرسول ﷺ لم يُبين للناس أصولَ دينهم، ولا عرفهم علماً يهتدون به، وإنما بيّن لهم الأمور العملية فقط؛ كالعبادات والمعاملات وغيرها، فيلزم من هذا أن تكون عقولهم ومشائخهم - وهم القرامطة الباطنية، ومن يوافقهم من ملاحدة الفلاسفة، وملاحدة الصوفية القائلين بالوحدة والحلول، وأئمة الجهمية، وعتاة المعتزلة - أفضل من الأنبياء، الذين لم يُبينوا لهم إلا أقلّ القسمين - الجانب العملي - شأنًا، فيكون من بيّن لهم أشرف القسمين - وهو الجانب الاعتقادي - أفضل ممن قصّر فيه، ولم يأت إلا بالقسم المفضول والمرجوح.

(١) انظر ما سيأتي في (ص ١٢٢٤ - ١٢٣٣).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢٤٥ - ٢٤٦)، وانظر مثلاً على ذلك من كلام الغزالي فيه (٥/٣٤٦ - ٣٥٧)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعظلة» (٣/١١٦٥ - ١١٦٦).

(٣) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٤٢ - ٨٤٤).

بل ويلزم كون ما أتوا به من الإلحاد، وأنواع الكفر: أفضل مما أتاهم به الرسول ﷺ.

وفعلًا أدى هذا ببعض الملاحدة إلى أن يُفضّلوا الفيلسوف أو الولي على النبي، «ومن لم يصل إلى هذا الحد من ملاحدة المتكلمين والمتعبدين ونحوهم: فقد شاركهم في الأصل، وهو تفضيل أئمة وشيوخه على الأنبياء، ومن لم يقرّ منهم بتفضيل أئمة وشيوخه على الأنبياء: لزمه ذلك لزومًا لا محيد عنه»^(١). . . إذا جعل العلم بالله وملائكته وكتبه ورُسله والمعاد لا يُستفاد من خطاب الأنبياء وكلامهم وطريقهم التي بينوها، وإنما يُستفاد من كلام شيوخه وأئمة»^(٢).

٢ - وبناءً على ما سبق: يلزمهم لازم آخر هو أبطل من السابق، وهو: أن الرُّسل - عليهم الصلاة والسلام - لم يكتفوا بالسكوت في الجانب الاعتقادي حتى يسلم الناس من شرهم - على قول النفاة - بل تكلموا بكلام يفهم منه نقيض الحق تمامًا.

فمع أنهم لم يهدوا الناس: زادوا على ذلك بهذا النوع من الكلام، فلبسوا على الناس ودلسوا، بل أضلّوهم، وأخرجوهم إلى الجهل المرّكب:

● إمّا من علم كانوا عليه.

● وإمّا من الجهل البسيط.

(١) لأنه جعل مشايخه مرجعًا في أجل المطالب دون الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام -.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٣٥٧ - ٣٦٣)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٤٢).

أو يكونون قد حَيَّرُوا النَّاسَ، لا يعرفون الحقَّ من الباطل .
 فعندهم: كلامُ الأنبياء وخطابُهم في أشرفِ المعارفِ يُمرِضُ
 ولا يُشفي، ويُضِلُّ ولا يهدي، ويضُرُّ ولا ينفع، ويُفسدُ ولا يُصلح،
 بل يكون كلامٌ من يُسْفِطُ تارةً، ويُبَيِّنُ أخرى - كما يوجدُ في كلام
 كثيرٍ من أهلِ الكلامِ والفلسفة؛ كابن الخطيب، وابنِ سينا،
 وابنِ عربي، وأمثالهم: خيرًا من كلامِ الله وكلامِ رُسُلِهِ، فلا يكون
 خير الكلامِ كلامُ الله، ولا أصدق الحديثِ حديثُهُ .
 وكلامُ الله عندهم قد أضلَّ الخلقَ، وأفسدَ عقولَهُم، وأوجبَ
 أن يعتقدوا نقيضَ الحقِّ في الإيمان، أو الشكِّ والاضطراب .
 ثم يقولُ شيخُ الإسلام: «وإنما ذكرنا هذا لأنَّ كثيرًا من الجهمية
 النفاة يقولون: فائدةُ إنزالِ هذه النصوصِ المثبتةِ للصفاتِ وأمثالها
 من الأمورِ الخبريةِ التي يُسْمُونها - هم - المشكلِ والمتشابه، فائدتها
 عندهم: اجتهادُ أهلِ العلمِ في صرفها عن مقتضاها بالأدلةِ المعارضةِ
 لها، حتى تنالَ النفوسُ كدَّ الاجتهاد، وحتى تنهضَ إلى التفكُّرِ
 والاستدلالِ بالأدلةِ العقليةِ المعارضةِ لها، الموصَّلةِ إلى الحقِّ .
 فحقيقةُ الأمرِ عندهم: أنَّ الرُّسُلَ خاطبوا الخلقَ بما لا يُبيِّنُ
 الحقَّ، ولا يدلُّ على العلم، ولا يُفهمُ منه الهدى، بل يدلُّ على
 الباطل، ويُفهمُ منه الضلال؛ ليكون انتفاعُ الخلقِ بخطابِ الرسولِ
 اجتهادُهم في ردِّ ما أظهرته الرُّسُلُ، وأفهمته الخلقَ، وأنهم بسبب
 ذلك ينظرون نظرًا يؤديهم إلى معرفةِ الحقِّ، من غيرِ أن ينصبَّ
 الرسولُ لهم على الحقِّ دلالةً، ولا يبيِّنَهُ لهم بخطابه أصلاً»^(١) .

(١) المصدر السابق (٥/٣٦٣ - ٣٦٦).

ثم ضربَ شيخُ الإسلام لحالهم مثلاً رائعاً جداً، يحسن الوقوف عليه^(١).

فهذه - وغيرها كثير - من لوازم هذا القانون الفاسد.

تاسعاً: إنّ حقيقة قول هؤلاء - الذين يُعارضون النقل بالعقل - «أن لا يُحتجّ بالقرآن والحديث على شيءٍ من المسائل العلمية، بل ولا يُستفاد التصديق بشيءٍ من أخبار الله ورسوله؛ فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله في الكتاب والسنة أخبارٌ يُعارضها صريحُ العقل، ويجبُ تقديمه عليها من غير بيانٍ من الله ورسوله للحقّ الذي يُطابق مدلولَ العقل، ولا لمعاني تلك الأخبار المتناقضة لصريح العقل»: لزم أن لا يُستفاد من نصوص الوحي شيءٌ^(٢)، وهذا يؤدي إلى عزل الرسول عن موجب الرسالة^(٣).

وقد فصل شيخُ الإسلام في توضيح هذا الأمر في عدة مواطن، وأنا أكتفي بهذا الموجز^(٤).

عاشراً: إن المسائل التي يقولون إنه تعارض فيها العقل والسمع: إنما السبب فيها اعتمادهم على الألفاظ المجملة؛ لأن كل طائفة منهم بنت أقوالها في هذه الأمور المجملة المشتبهة على ما عندها من المعقولات التي تدعي أنها قطعية تفصل في الأمر المراد.

(١) المصدر السابق (٥/٣٦٦ - ٣٦٧).

(٢) المصدر السابق (٥/٢٤٢)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعظة» (٣/٨٦٦، ١٠٦٥ - ١٠٦٧).

(٣) المصدر الأخير (٣/١١٦٢).

(٤) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٨٤٤ - ٨٤٧).

يقولُ الإمامُ ابنُ القيم - رحمه الله تعالى - : «إِنَّ هَؤُلاءِ المعارِضينَ للكتابِ والسُّنَّةِ بعقليَّاتهم، التي هي في الحقيقةِ جهليَّاتٍ: إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوالٍ مشتبِهةٍ محتملة، تحتملُ معاني متعددة، ويكون ما فيها من الاشتباهِ في المعنى والإجمالِ في اللفظِ يوجبُ تناولها بحقٍّ وباطلٍ، فَبِمَا فيها من الحقِّ: يَقْبَلُ من لم يحط بها علمًا ما فيها من الباطلِ لأجلِ الاشتباهِ والالتباسِ، ثم يُعارضون بما فيها من الباطلِ نصوصَ الأنبياء.

وهذا منشأ ضلالٍ من ضلَّ من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع كلها؛ فإن البدعة لو كانت باطلاً محضاً لَمَا قُبِلَتْ، ولَبَادَرَ كلُّ أحدٍ إلى ردِّها وإنكارها، ولو كانت حقاً محضاً لم تكن بدعةً، وكانت موافقةً للسُّنَّةِ، ولكنها تشتملُ على حقٍّ وباطلٍ، ويلتبسُ فيها الحقُّ بالباطلِ، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْسُؤُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُّهُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [البقرة: ٤٢]»^(١).

وقال أيضاً: «إِنَّ هَؤُلاءِ في معارضتهم للوحي سلكوا طريقاً سحروا بها عقولَ ضعفاءِ الناسِ وبصائرهم، فشبهت عليهم وخيَّلَ إليهم أنها حق، فأصابهم في ذلك مثل ما أصاب السحرة حين عارضوا عصى موسى بما خيَّلَ إلى أبصارِ الناظرين أنه حق.

فإنَّ هَؤُلاءِ عمدوا إلى ألفاظٍ مجمِلةٍ، تحتها معاني مشتبِهةٌ، تحتملُ في لغاتِ الأمم، ثم ركبوها، وألفوها تأليفاً طويلاً، بنوا بعضه على بعض، ففكروا فيه وقدروا، وأطالوا التفكيرَ والتقديرَ، ثم عظموا قولهم، وهولوه في نفوسٍ من لم يفهمه، ولا ريبَ أن فيه دقةً

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ٩٢٥ - ٩٢٦).

وغموضاً؛ لِمَا فيه من الألفاظِ المِجْمَلَة، والمعانيِ المشتبهة.

فإذا دخلَ معهم الطالبُ، وسمعَ منهم ما تنفرُ عنه فطرته، فأخذ يعترضُ عليهم: قالوا له: أنت لا تفهم هذا، وهذا لا يصلحُ لك، وهذا أمرٌ قد صقلته الأذهانُ على تطاولِ الأزمان، وتلقته العقولُ بالقبولِ والتسليم، وفزعتُ إليه عند التخاصم والتحاكم!!

فيبقى ما في النفوسِ من الحميةِ والإلفةِ يحملها على تسليم تلك الأمورِ قبل تحقيقها، وعلى تركِ الاعتراضِ عليها؛ خشيةً أن ينسبوه إلى نقصِ العلمِ والعقل، فيأخذها مسلمةً، فإذا جاءت لوازِمُها: لم يجد بداً من التزامها، ويرى أن التزام تلك اللوازِمِ أهونُ عليه من القدحِ في تلك القواعدِ وإبطالها.

فهذا أصلُ ضلالٍ من ضلَّ من أهلِ النظرِ والبحثِ في المعقولات، وأمّا الأعمى المقلد: فليس معه أكثر من: (هكذا قال العقلاء)...»^(١).

والألفاظُ المِجْمَلَة والمشتبهةُ مراكبُ المبتدعةِ لتمريرِ الباطل، ومبنى عقلياتهم على هذه الألفاظ، وسيأتي في الباب الثاني، في المبحث السابع من الفصل الثالث منه، التفصيلُ عن هذه الألفاظ - إن شاء الله تعالى -.

حادي عشر: بيانُ فسادِ العقلياتِ التي يدعون أنها معارضةٌ للأدلةِ الشرعية:

ذكرَ شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - أن الشبهة التي يُعارضون

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/ ٩٩٥ - ٩٩٦).

بها نصوصَ الشرع في الأسماءِ والصفات: أهمُّها شبهتان: إحداهما: شبهة التركيب والتجسيم، وأنه يلزم من إثبات الصفاتِ لله، أو العلو: التركيب، أو أن يكو الله جسمًا، وإذا كان كذلك: كان مشارِكًا لغيره في الوجود، وهذا يُنافي ما يجب لله من التوحيد. قالوا: والمركبُ مفتقرٌ إلى جزئه.

وهذه الشبهةُ في الأصل هي حجة الفلاسفة والجهمية، الذين نفوا جميع الصفاتِ والأفعالِ عن الله تعالى.

الشبهة الثانية: حجة الأعراض:

وهذه أبرزُ حججهم وشبههم في الباب، وهي منبثقةٌ من دليلهم الذي أحدثوه لإثبات حدوث العالم، ولإثبات وجود الله تعالى. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في البابِ الثاني، في المبحث الأول من الفصل الأول منه تفصيلٌ لهذه الشبهة ومصادرهم فيها ولوازمها.

نبذة عن حقيقة «العقليات» التي يُعارضون بها نصوصَ الشرع:

وحقيقة العقليات التي يُعارضون بها نصوصَ الشرع: هي كما قال شيخ الإسلام: «... وأنَّ ما عارضَ أخبارَه من الأمور التي يحتجُّ بها المعارضون، ويُسمّونها عقليات، أو برهانيات، أو وجديات، أو ذوقيات، أو مخاطبات، أو مكاشفات، أو مشاهدات، أو نحو ذلك من الأمور الدّهّاشات^(١)، أو يسمّون

(١) أي: الأمور المدهشة المذهلة، والعجيبة، و«دَهَشَ»: تحيّر، و«دَهَشَ» تدهيشًا، وأدهشه غيره». «القاموس المحيط» (ص ٧٦٦)، وانظر: «لسان العرب» (٣٠٣/٦).

ذلك تحقيقاً، أو توحيداً، أو عرفاناً، أو حكمةً حقيقيّةً، أو فلسفةً، أو معارف يقينيّةً، ونحو ذلك من الأسماء التي يسمّيها بها أصحابها؛ فنحن نعلم علمًا يقينًا لا يحتملُ النقيض: أنّ تلك جهليّات، وضلالات، وخيالات، وشبهاتٍ مكذوبات، وحجج سوفسطائية، وأوهامٌ فاسدة، وأنّ تلك الأسماء ليست مطابقةً لمسمّاها، بل هي من جنس تسمية الأوثان آلهةً وأربابًا، وتسمية مسيلمة الكذاب وأمثاله أنبياء ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣)^(١).

وكما قال الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى -: «... إن كان الدليلُ السمعيُّ صحيحًا في نفسه، ظاهر الدلالةِ بنفسه على المراد: لم يكن ما عارضه من العقليّات إلا خيالاتٍ فاسدة، ومقدماتٍ كاذبة، إذا تأملها العاقلُ حقّ التأمل، ومشى إلى آخرها: وجدها مخالفةً لصريح المعقول.

وهذا ثابتٌ في كلّ دليلٍ عقليٍّ خالف دليلًا سمعيًا صحيح الدلالة، وحينئذٍ: فإذا عارضَ هذا المسمّى دليلًا عقليًا السمعَ وجب اطراحه لفساده وبطلانه.

وليبيان العلمِ ببطلانه طريقان: كليّ، وجزئيّ:

أما الكليّ: فنقطعُ بأنّ كلّ دليلٍ عقليٍّ خالف السمعيّ الصريح الصحيح: فهو باطلٌ في نفسه، مخالفٌ للعقل، قبل أن يُنظر في مقدماته.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢٥٥ - ٢٥٦).

أما الجزئي: فإنك إذا تأملت جميع ما يدعوك به معارضُ السمع وجدته ينتهي إلى مقدماتٍ باطلةٍ بصريح العقل، لكن تلقاها مَعُودٌ عن مَعُودٍ، فظنّوها «عقليّاتٍ» وهي في التحقيق جهلٌ مرّكبٌ...»^(١).

ثاني عشر: إن العقلَ موافقٌ للنقل^(٢):

١ - هذا الوجهُ مرتبٌ بالوجهِ السابقِ من ناحية، ومفارقٌ له من ناحيةٍ أخرى، فكما أنّ فيه بيانَ موافقةِ العقلِ الصحيحِ للنقلِ الصحيح: ففيه تأكيدٌ لبطلانِ كلِّ ما يُزعمُ أنه معارضٌ للنقلِ الصحيحِ وفساده.

٢ - وهذا الوجهُ من الوجوهِ التي أطال شيخُ الإسلامِ في تقريرها، وطبقه في إثباتِ «العلو»^(٣)، ومن المعلومِ أنّ غالبَ الأشاعرةِ والماتريديّةِ يذكرونَ أكثرَ قواعدهم الفاسدةِ لدرءِ النصوصِ عند الكلامِ في مسألةِ «العلو»^(٤)؛ لأنّ النصوصَ في إثباتها قد بهرتهم بكثرتها وتنوعها وقوتها، وليس في دفعها آيةٌ من كتابِ الله تعالى، ولا حديثٌ عن رسولِ الله ﷺ، ولا قولٌ لأحدٍ من السلف، فيتشبّهونَ بمثلِ هذه الخرافاتِ لدفعِ هذه النصوصِ، ولذلك أطال شيخُ الإسلامِ

(١) «الصواعق المرسلّة» (٢/ ٨٠٥ - ٨٠٦).

(٢) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٨٥٩ - ٨٦٣).

(٣) واستغرقَ كلامُه فيه جميعَ المجلدِ السادس، وقرابةِ الثلثِ من المجلدِ السابع، إلى (٧/ ١٤٠) منه.

(٤) كما سبقَ ذلك عن التفازاني، حيث ذكرَ عند حديثه عن العلو أنّ النصوصَ من قبيلِ «التخييل»، وانظر: «الأربعين» للرازي (ص ١١٥).

نَفَسَه في هذه المسألة المهمة، واستعرضَ كلَّ ما يحتجُّ به الرازيُّ وغيره لنفي هذه الصفة، وأبانَ عن مصدرِ الرازيِّ وأمثاله في نفيها، وذكرَ نصَّ ابن سينا في ذلك، وبينَ تقليدَ المتكلمين له ولأمثاله من الملجدين^(١)، كما بيَّنَ تهافتَ المعقولات التي ظنوها معارضةً للنقل، وبينَ أنَّ المعقولَ الصحيحَ والفترةَ السليمةَ موافقان للنقل في إثباتِ هذه الصفة.

وقد حذا الإمامُ ابنُ القيمِ حذوَ شيخه، فأطالَ في تقريرِ هذه المسألة، وذكرَ ثلاثين وجهًا في إثباتها^(٢).

٣ - وكثيرًا ما يُخبرنا شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - عن جانبٍ مهمٍّ في هذه القضية، وهو أنه قد «استقرأ» كلَّ ما يُزعمُ أنه مخالفٌ للنصوص، فوجدَ أنَّ المعقولَ الصحيحَ لا يخالفُ المنقولَ الصحيحَ، وأنَّ كلَّ ما يُذكرُ في ذلك لا يعدو أن يكون باطلاً.

ومما قاله في ذلك: «... نبينُ أنَّ الأدلةَ العقليةَ الصحيحةَ البيّنةَ التي لا ريبَ فيها، بل العلومَ الفطريةَ الضروريةَ: توافقُ ما أخبرت به الرسلُ لا تخالفه، وأنَّ الأدلةَ العقليةَ الصحيحةَ جميعها موافقةٌ للسمع، لا تخالفُ شيئًا من السمع.

وهذا - والله الحمد - قد اعتبرته فيما ذكره عامَّةُ الطوائف، فوجدتُ كلَّ طائفةٍ من طوائفِ النظَّارِ أهلِ العقليات لا يذكرُ أحدٌ منهم في مسألةٍ ما دليلًا صحيحًا يُخالفُ ما أخبرت به الرسل، بل يوافقُه، حتى الفلاسفةُ القائلين بقَدَمِ العالمِ؛ كأرسطو وأتباعه:

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٨/٦ - ١٢٠).

(٢) انظر: «الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله» (٤/١٢٧٧ - ١٣٤٠).

ما يذكرونه من دليلٍ صحيحٍ عقليٍّ فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل، بل يوافقُه، وكذلك سائر طوائفِ النظارِ من أهلِ النفي والإثبات: لا يذكرون دليلًا عقليًّا في مسألةٍ إلا والصحيحُ منه موافقٌ لا مخالف.

وهذا يُعلمُ به أنّ المعقولَ الصحيحَ ليس مخالفًا لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل، كما نذكره - إن شاء الله - في موضعه، ونبيّن أنّ من خالف الأنبياءَ فليس لهم عقلٌ ولا سمع...»^(١).

وقال: إنّ «ما عَلِمَ بصريحِ العقلِ لا يَتَصَوَّرُ أن يُعَارِضَهُ الشرعُ ألبتة، بل المنقولُ الصحيحُ لا يُعَارِضُهُ معقولٌ صريحٌ قط.

وقد تأملتُ ذلك في عامة ما تنازعَ الناسُ فيه، فوجدتُ ما خالفَ النصوصَ الصحيحةَ الصريحةَ شبهاتٍ فاسدةٍ يُعَلِّمُ بالعقلِ بطلانها، بل يُعَلِّمُ بالعقلِ ثبوتَ نقيضِها الموافقِ للشرع.

وهذا تأملتُه في مسائلِ الأصولِ الكبار، كمسائلِ التوحيدِ والصفات، ومسائلِ القدر، والنبوات، والمعاد، وغير ذلك، ووجدتُ ما يُعَلِّمُ بصريحِ العقلِ لم يخالفه سمعٌ قط، بل السمعُ الذي يُقالُ إنه يُخالفُه: إمّا حديثٌ موضوع، أو دلالةٌ ضعيفة، فلا يصلحُ أن يكون دليلًا لو تجرّدَ عن معارضةِ العقلِ الصريح، فكيف إذا خالفه صريحُ المعقول؟

ونحنُ نعلمُ أنّ الرسلَ لا يُخبرون بمحالاتِ العقول، بل بمحاراتِ العقول، فلا يُخبرون بما يُعَلِّمُ العقلُ انتفاءه، بل يُخبرون

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٣٣).

بما يعجزُ العقلُ عن معرفته»^(١).

وقال مبينًا سببَ التناقض والاضطراب الموجود في المتكلمين: «وسببُ ذلك: جعلُ ما ليس بمعقولٍ معقولًا لاشتباه الأمرِ ودقةِ المسائل، وإلا: فالمعقولاتُ الصريحةُ لا تتناقض، والمنقولاتُ الصحيحةُ عن المعصوم لا تتناقض.

وقد اعتبرتُ هذا في عامة ما خاضَ الناسُ فيه من هذه الأمور، دقيقتها وجليلها، فوجدتُ الأمرَ كذلك، ولا حولَ ولا قوةَ إلا بالله...»^(٢).

وقد أكدَ هذه الحقيقةَ في عدد من كتبه^(٣).

٤ - ومما قاله الإمامُ ابنُ القيم في ذلك: «إنَّ السمعَ حجةُ الله على خلقه، وكذلك العقلُ، فهو سبحانه أقامَ عليهم حجته بما ركبَ فيهم من العقل، وبما أنزلَ إليهم من السمع، والعقلُ الصريحُ لا يتناقضُ في نفسه، كما أنَّ السمعَ الصحيحَ لا يتناقضُ في نفسه، وكذلك العقلُ مع السمع، فحججُ الله وبيئاته لا تتناقضُ ولا تتعارضُ، ولكن تتوافقُ وتتعاقد، وأنت لا تجدُ سمعًا صحيحًا عارضه معقولٌ مقبولٌ عند كافيَةِ العقلاءِ أو أكثرهم، ولا تجده ما دام الحقُّ حقًا، والباطلُ باطلًا، بل العقلُ الصريحُ يدفعُ المعقولَ المعارضَ للسمع

(١) المصدر السابق (١/١٤٧)، وانظر: «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/٨٢٩ - ٨٣٠).

(٢) «الصفدية» له (١/٢٩٥).

(٣) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٩٤)، (٥/٢٥٨)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١١/٤٩٠).

الصحيح، ويشهدُ ببطلانه...»^(١).

ثم ضربَ لذلك مثلاً واحداً، وذلك باستعراضِ طريقة المتكلمين في إثباتِ حدوثِ العالم، ونفي كون الله جسمًا، وإمكان المعاد، وبيّن كيف أنّ العقلَ موافق للنقل، وأنّ المعقولَ المعارضَ فاسد، وقد اعترفَ فحولُ علماء الكلام أنفسهم بفساده^(٢).

٥ - فإذا كان الأمرُ كذلك: فكلُّ ما خالفَ حكمَ الله فهو من أحكام الهوى، قال ابنُ القيم - رحمه الله تعالى -:

«إنه ﷺ أخبرَ أنّ كلّ حكم خالفَ حكمه الذي أنزله على رسوله فهو من أحكام الهوى، لا من أحكام العقل، وهو من أحكام الجاهلية، لا من حكم العلم والهدى، فقال تعالى: ﴿وَأَن آحَكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِّنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٤٩، ٥٠].

فأخبرَ ﷺ: أنه ليس وراء ما أنزله إلا اتباع الهوى، الذي يضل عن سبيله، وليس وراء حكمه إلا حكم الجاهلية، وكلُّ هذه الآراء والمعقولاتِ المخالفة لما جاء به الرسول هي من قضايا الهوى وأحكام الجاهلية، وإن سمّاها أربابها بالقواطع العقلية، والبراهين اليقينية، كتسمية المشركين أو ثنائهم وأصنامهم آلهة، وتسمية المنافقين السعي في الأرضِ بالفسادِ وصدّ القلوب عن الإيمانِ

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/١١٨٧).

(٢) المصدر السابق (٣/١١٨٧ - ١٢٠٦).

إصلاحًا وإحسانًا وتوفيقًا...»^(١).

٦ - فالنتيجة: أن من ظنَّ المعارضة بين الوحي والعقل: فقد

ظنَّ ذلك نتيجة «جهلين عظيمين: جهلٍ بالوحي، وجهلٍ بالعقل.

أما الجهل بالوحي: فإنَّ المعارض لم يفهم مضمونه وما دلَّ

عليه، بل فهم منه خلاف الحق الذي دلَّ عليه وأريد به، ثم عارض ما دلَّ عليه بالرأي والمعقول.

ونحن ننزل معه درجةً، ونبين أن المعقول الذي ذكره لا يصلح

لمعارضة المعنى الباطل الذي فهمه من الوحي، فضلًا عن المعنى

الصحيح الذي دلَّ عليه الوحي؛ فإنه يستحيل أن يُعارض معارضةً

صحيحةً البتة، بل هو الحق الذي ليس بعده إلا الضلال...

وأما الجهل بالعقل: فإنه لا يتصوَّر أن يُعارض العقل الصحيح

الوحي أبدًا، ولكن الجاهل يظنُّ أن تلك الشبهة عقلية، وهي جهلية

خيالية من جنس شبه السوفسطائية.

فالحاصل: أنه إن عارض ما فهمه من النصوص بما هو

الباطل: كان جاهلاً بالوحي ومدلوله، وإن عارض مدلوله وحقيقته

التي دلَّ عليها: فهو جاهلٌ بالعقل، فلا يتصوَّر أن يجتمع لهذا

المعارض علمٌ بالوحي والعقل معاً، بل إما أن يكون جاهلاً بهما،

وهو الأغلب على هؤلاء، أو بأحدهما...»^(٢).

٧ - وعليه: فمن ظنَّ التعارض فنقول له: «إنكم أسأتم القول

في العقل غاية الإساءة، وقدحتم فيه أعظم القدح؛ فإن الله سبحانه

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة» (٣/١٠٤٦).

(٢) المصدر السابق (٤/١٢٠٧ - ١٢٠٨).

رَكَّبَ العقولَ في عبادِهِ ليعرفوا بها صدقَهُ وصدقَ رسلِهِ، ويعرفوه بها، ويعرفوا كمالَهُ وصفاتِهِ، وعظمتَهُ وجلالَهُ... فإذا أقررتهم على العقلِ بأنه لا يُدركُ ذلك، ولا يُصدقُ ذلكَ به، بل يُعارضُهُ ويكذبه ويردُّه: فقد نسبتموه إلى أقبح الجهل، وأعظم شهادة الزور، وما كان هكذا فلا تُقبل له شهادةٌ في شيءٍ، فضلاً عن تقديم شهادته على ما شهد الله به لنفسه، وشهدت له به رسلُهُ من أولهم إلى آخرهم»^(١).

٨ - والخلاصة: أنَّ العقلَ الصحيحَ موافقٌ للنقل الصحيح، وأمَّا موقفُ المتكلمين فيه الفرية على العقل، «فإنهم جاؤوا إلى المقدمات الفطرية التي فطرَ الله عليها عباده، فجعلوها من حكم الوهم والخيال»^(٢)، وجاؤوا إلى المقدمات الباطلة فجعلوها من أحكام العقل، فافتروا على العقل في النفي والإثبات»^(٣).

ثالث عشر: إنَّ العقليات التي يُقال إنها أصلٌ للسمع، وأنها معارضةٌ له: ليست مما يتوقف العلمُ بصحة السمعِ عليها، وهذا هو الوجهُ الرابعُ والأربعون، الذي بدأه شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - في أثناء الجزء السابع^(٤)، واستغرقَ أغلبه، مع الأجزاء: الثامن، والتاسع، والعاشر الذي هو آخرُ الكتاب.

(١) المصدر السابق (٤/١٢٣٦).

(٢) كما جزمَ التفازانيُّ بذلك عن الدليل الفطري والعقلي على إثبات العلو، انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٣٤)، وستأتي مناقشته في مبحث العلو في (ص ٢٦٠٨).

(٣) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٤/١٣٤١).

(٤) «درء تعارض العقل والنقل» (٧/١٤١).

المقام الثالث: ما هو العقل الذي يُقدّم على النصوص؟

وفيه ثلاثة أمور:

الأمر الأول: بيان أنّ عقل صاحب النصوص هو المقدم على عقول غيره:

إنّ من المستغرب أن تُثار قضية خطيرة في أهم جوانب الدين باسم «العقل»، ويُستبعد عقل صاحب النصوص، بينما الأصل، والمتوافق مع المعقول: أنه إذا كان لا بدّ من اعتبار العقل: فعقل من اعتصم بالنصوص هو المقدم، وذلك:

- ١ - لأنّ أهل القرآن هم أولو العقول والألباب.
- ٢ - وأنه كلما كان الرجل عن الرسول أبعد كان عقله أقل وأفسد.
- ٣ - ولأنّ الله يُفسد على العبد عقله إذا خالف رسله.
- ٤ - وأخيراً: لأنه: كيف يكون عقل من أضله الله مقدماً على كتاب الله وسنّة رسوله؟!
أما الوجه الأول؛ فلأنّ:

١ - أصحاب القرآن والإيمان قد شهد الله لهم - وكفى به شهيداً - بالعلم واليقين والهدى، وأنهم على بصيرة وبيّنة من ربهم، وأنهم هم أولو العقل والألباب والبصائر، وأنّ لهم نوراً على نور، وأنهم المهتدون المفلحون، قال تعالى في حقّ الذين يؤمنون بالغيب، ولا يُعارضونه بعقولهم وآرائهم: ﴿الْم ﴿١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾ [البقرة: ١-٥]، وقال: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِينَ أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿٦﴾ [سأ: ٦].

وهذا دليل ظاهر أن الذي نراه معارضاً للنقل، ويقدم العقل عليه: ليس من الذين أوتوا العلم في قبيل ولا دبير، ولا قليل ولا كثير.

وقال: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى﴾ [الرعد: ١٩]، وهذه شهادة من الله على عمى هؤلاء، وهي موافقة لشهادتهم على أنفسهم بالحيرة والشك، وشهادة المؤمنين عليهم.

وقال: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النور: ٣٥]، فأخبر سبحانه عن مثل نور الإيمان به، وبأسمائه، وصفاته، وأفعاله، وصدق رسله في قلوب عباده، وموافقة ذلك لنور عقولهم وفطرهم التي أبصروا بها نور الإيمان: بهذا المثل المتضمن لأعلى أنواع النور المشهود، وأنه نور على نور: نور الوحي ونور العقل، نور الشريعة ونور الفطرة، نور الأدلة السمعية ونور الأدلة العقلية. وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢]، وقال تعالى: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مِثًّا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [الأنعام: ١٢٢]،

وقال: ﴿فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف: ١٥٧]... (١).

٢ - ولأنه «من المعلوم عند جميع العقلاء: أن الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - هم أعدلُ الخلق، وعقولهم أكملُ العقول؛ ولهذا كان ما جاؤوا به فوقَ عقولِ البشر، ولهذا حصل على أيديهم من الخير ما لم يحصل على أيدي سواهم، وصلاح من أحوال النفوس والقلوب، وعمارتهما بالخير، وتزكيتها بالعلم والعمل: ما لم يحصل لأحدٍ غيرهم، فعمارةُ القلوبِ والدنيا والآخرة على أيديهم، وكلُّ فسادٍ في العالمِ عامًا وخاصًا فإنما سببه العدولُ عما جاؤوا به ومخالفتهم، فإذا استقرت جميعَ الشرور التي في العالم: جزئياتها وكلياتها، وكلُّ فتنةٍ وبليّةٍ ورزيةٍ، رأيتَ سببها معصيتهم، وكلُّ خيرٍ ونعمةٍ في الدنيا والآخرة: فسببه طاعتهم...»

ويا لله العجب!! كيف يُقدّم قولٌ من يقول: قال لي عقلي عن ابن سينا، والفارابي، وأرسطاطاليس، وأشباههم، أو عن أبي الهذيل العلاف، والشحام^(٢)، والنظام، وأضرابهم، أو عمّن تلقى عن هؤلاء، على قولٍ من يقول: قال لي جبريلُ عن ربِّ العالمين؟!
 • فالرسولُ يقولُ: قال لي ربِّي.

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ١٥٠ - ١٥٢).

(٢) هو: يوسف بن عبد الله الشحام، ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السابعة من المعتزلة، وقال: إنه كان أصغرَ غلمان أبي الهذيل، وأكملهم، وعاش ثمانين سنة، ترجمته في «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» (ص ٢٨٠).

• وهذا المعارض يقول: قال لي عقلي، أو قال أرسطاطاليس ونحوه!«^(١).

٣ - ولأنه إذا كان أعقلُ الخلقِ على الإطلاقِ هم الرسل: ف«أتباعهم بعدهم أعقلُ الأمم، وأهلُ الكتابِ والشرائعِ الكبارِ أعقلُهم، وأعقلُ هؤلاء المسلمون، وأعقلُ المسلمين أصحابُ رسولِ الله ﷺ، والتابعون لهم بإحسان، وأهلُ السُنَّةِ والحديثِ أعقلُ الأمةِ بعدهم على الإطلاقِ.

والبرهانُ القاطعُ على هذا: أنه قد ظهرَ على أيدي الرسلِ من العلمِ النافعِ والعملِ الصالحِ ومصالحِ الدنيا والآخرة: ما لم يظهر مثله ولا قريبٌ منه ولا ما له البتة نسبةٌ بوجهٍ من الوجوه على أيدي غيرهم من العقلاء... ولا ريبَ أن كلَّ من كان إليهم أقرب: كان حظُّه من العقلِ أوفر، والعلومُ، والأعمالُ، والسيرةُ، والدلائلُ على ذلك^(٢).
وأما أعداؤهم وخصومهم: فقد ظهرَ من نقصانِ عقولهم ما كان الحيوانُ البهيماً أحسنُّ به حالاً منهم، فإنه لا يُقدِّمُ على هلاكه، وخصماءَ الرسلِ وخصماءَ أتباعهم متهافتون في أسبابِ هلاكهم تهافتَ الفراش على النار، وظهرَ نقصانُ هذه العقولِ في علومهم ومعارفهم مثلَ ظهوره في أعمالهم أو أعظم...»^(٣).

ثم أفاضَ الإمامُ - رحمه الله تعالى - في تفصيلِ هذه الجملِ في نصِّ مهم، فليُراجع^(٤).

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٤/١٣٥٠ - ١٣٥١).

(٢) أي: واقع العلوم والأعمال والسيرة والدلائل يدل على ذلك.

(٣) المصدر السابق (٣/١٥١٤ - ١٥١٥).

(٤) المصدر السابق (٣/١٥١٥ - ١٥١٨).

وأما الوجه الثاني: فلأنه «كلما كان الرجلُ عن الرسولِ أبعد: كان عقله أقلَّ وأفسد، فأكملُ الناسِ عقولاً أتباعُ الرُّسل، وأفسدُهم عقولاً المعرضُ عنهم، وعمّا جاءوا به، ولهذا كان أهلُ السُّنَّة والحديثِ أعقلَ الأمة، وهم في الطوائفِ كالصحابيةِ في الناسِ»^(١)، فكلُّ من كان عن السمع أبعد «كان قوله أفسد، واختلاف طائفته أشد:

فالمعتزلةُ أكثر اختلافاً من متكلمةِ الإثبات، وبين البصريين والبغداديين منهم من النزاع ما يطولُ ذكره...

وأما الشيعةُ: فأعظمُ تفرُّقاً واختلافاً من المعتزلة، حتى قيل: إنهم يبلغون ثنتين وسبعين فرقةً، وذلك لأنهم أبعدُ طوائفِ الملةِ عن السُّنَّة.

وأما الفلاسفةُ: فلا يجمعُهم جامع^(٢)، فتلاعَبَ بالنبوات،

(١) المصدر السابق (٣/٨٦٤).

(٢) وقد اعترفوا بذلك، ومن ذلك ما نقله الشيخ جمالُ الدين القاسمي من «رسائل إخوان الصفا» - القسم الرابع من الرسالة السابعة -: «إنَّ الأنبياءَ ﷺ كلَّهم، مع تباعد أزمانهم، واختلاف لغاتهم وموضوعات شرائعهم، واقتنان سننهم: هم متفقون على رأي واحدٍ ومقصدٍ واحدٍ فيما يشيرون إليه في دعوتهم الأمم، وأما الفلاسفةُ: فليس شريعتهم واحدة، ولا دينهم واحد، بل آراؤهم مختلفة، وأقوايلهم متناقضة، تورث لأتباعهم خيرةً لا تنجلي غمرتها، فكيف يرضى العاقلُ عن مذهبِ الفلاسفةِ مع اختلافهم، ويعرضُ عن البحثِ والنظرِ في كتب الأنبياءِ ﷺ مع اتفاقها؟». «دلائل التوحيد» للقاسمي (ص ١٤٥) نقلاً عن رسائل إخوان الصفا.

ولا تقف مع حدودها، وقل بعقلك ما شئت، وقد صرت فيلسوفاً
حكيمًا!!

وهم أعظمُ اختلافًا من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى، والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب المنطق، وبينه وبين سلفه من النزاع ما يطول ذكره، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه، وأما سائر طوائف الفلاسفة: فلو حُكي لك اختلافهم في علم الهيئة وحده لرأيت العجب العجاب، هذا و«الهيئة» علم رياضي حسابي هو من أصح علومهم، فكيف باختلافهم في الطبيعيات، فكيف بالإلهيات!«^(١).

وقد اعترف التفازاني بأنه كان «في كل عصر للعقلاء نبيٌّ أو من يخلفه في إقامة الدليل السمعي، وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق، وسبيل النجاة والرشاد، مع اشتغال أكثرهم عن صناعة النظر وحقاقة الذهن، وعلى الفلاسفة المتشبهين بأذيال العقل: العدو عن الصواب، والوقوع في الضلال، مع رجاحة عقولهم، ودقة أنظارهم، وإقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الإلهية والعلوم اليقينية...»^(٢).

= أقول تعليقًا على هذا الكلام: ما أدري كيف رضيتم - إخوان الصفا - بالضلال الذي أنتم فيه، واتبعتم الفلاسفة مع ذلك الاختلاف الذي تحكونه أنتم عنهم، وتركتم الأنبياء ﷺ فما أدري ما الذي أرداكم فجعلكم أسواقًا لبضاعة الفلاسفة الكاسدة، التي تعترفون بزيفها!!.

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة» (٣/٨٣٧ - ٨٣٨)، وانظر:

«درء تعارض العقل والنقل» (١/١٥٦ - ١٥٨).

(٢) «شرح المقاصد» (٥/٧ - ٨)، وكلامه مقتبس من كلام أبي المعين النسفي =

وأما الوجه الثالث: فلأنّ الله تعالى «اقتضت حكمته وعدله أن يُفسدَ على العبد عقله الذي خالف به رسّله، ولم يجعله منقاداً لهم، مسلّمًا لما جاءوا به، مدعينا له... فأول ما أفسدَ سبحانه عقلَ شيخهم القديم إبليس، حيث لم ينقدُ به لأمره، وعارضَ النصّ بالعقل، وذكرَ وجهَ المعارِضة، فأفسدَ عليه عقله غايةَ الإفساد، حتى آل الأمرُ إلى أن صارَ إمامَ المبطلين، وقدوةَ الملحدين، وشيخ الكفار والمنافقين.

ثم تأمل كيف أفسدَ عقولَ من أعرَضَ عن رسّله وعارضَ ما أرسلوا به، فألّ بهم فسادُ تلك العقول إلى ما قصّه الله عنهم في كتابه، ومن فسادِ تلك العقول: أنهم لم يرضوا بنبيّ من النبيين، ورضوا بإلهٍ من الحجر، ومن فسادِ تلك العقول: أنهم استحبُّوا العمى على الهدى، وآثروا عقوبةَ الدنيا والآخرة على سعادتهما، وبدّلوا نعمةَ الله كفرًا، وأحلُّوا قومهم دارَ البوار.

وأفسدَ عقولَ أهلِ الكتابين بكفرهم بالرسولِ حتى آل أمرهم إلى مقالاتِ الفلاسفة التي قدّموها على ما جاءت به الرسل، حتى قالوا ما أضحكوا به كافةَ العقلاء، وإن كانوا أصحابَ صنائع وأفكار^(١)، واستنبطوها بعقولهم لعجزِ غيرهم عنها، لكن أفسدَ عليهم

= في «تبصرة الأدلة» (١/٤٦٣)، مع ملاحظة الدقة في كلامه أكثر مما اقتبس منه التفتازاني.

(١) هذا يُذكرني قصة وقعت قبل أكثر من خمس عشرة سنة من الآن [١٤٢٤هـ/٦/٢٩] حينما كنتُ طالبًا في جامعة العلوم الأثرية بمدينة «جهلم» بباكستان، وكانت الجرائد قد تناقلت هذا الخبر، وملخصه: أنّ =

= «اليابانيين» قد استأجروا بعض الأصنام الموجودة في مدينة - «تَيْكْسَلَا» الباكستانية - إلى الشمال قريباً من «إسلام آباد» - والتي كانت تُعتبر من آلهة البوذيين!! فاستأجر اليابانيون بعض هذه الأصنام من الحكومة الباكستانية لعدة أسابيع بمبالغ طائلة، ونقلوها إلى «اليابان» على الطائرات، فعبدوا هذه الآلهة في المدة المتفق عليها، ثم أرجعوها إلى باكستان على الطائرات!!

فسبحان الله!! أي مناسبة بين ما وصل إليه اليابانيون في هذا العصر من التطور الهائل والمذهل في التقنية المادية، وبين هذه السخافة التي يترفع عنها الطفل المميز إذا كان سليم الفطرة... أصنام مصنوعة، تُستأجر على أنها آلهة، ويُتكلف في سبيل نقلها إلى ذلك البلد المتطور مآت الآلاف من الدولارات!! أمور لا تُصدّق من عقلاء المجانين، وصدق الله تعالى إذ يقول: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم: ٧].

وانظر مقال شيخنا الدكتور سعود الخلف بعنوان: «قول الفلاسفة المنتسبين للإسلام في توحيد الربوبية: عرض ونقد في ضوء مذهب السلف»، المنشور بمجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة وآدابها، العدد (٢١) من المجلد (١٣) (ص ٣٧٤ - ٣٧٥)، حيث أشار فيه إلى سبب التفاوت بين تقدم هؤلاء في المجال المادي، وتخلفهم في مجال الاعتقاد، ومما قال فيه: «إنّ كلام الفلاسفة - سواء منهم الوثنيون أو المنتسبون للإسلام - عن الله - تبارك وتعالى - متناقض في حقيقته مع الضرورات العقلية والبدهيات، فبالتالي: يمكن أن يُعزى في أصله إلى واحد من أمرين: إمّا وساوس من الشيطان قلبت في رؤوسهم الموازين، فقالوا بالمتناقض الفاسد، وإمّا مبادئ فاسدة وعقائد وثنية في رؤوسهم، بنا قولهم عليها، ولم يتبينوا فساد تلك المقولات؛ لأنّ قلوبهم وعقولهم قد أشربت الضلالة، فصارت متكسفة لا تستبين الصراط والنور والحق، =

العقل الذي ينال به سعادة الأبد، حتى قالوا في فرية سلسلة الموجودات عن واجب الوجود^(١) ما هو بسلسلة المجانين أشبه منه

= والأخير في رأيي هو السبب المباشر لضلالهم وانحرافهم، ومن رأى ضلال البشر أدرك ذلك، فإنك ترى الرجل العاقل ذا النظر الثاقب والمعرفة الجيدة بأمور الدنيا، وقد يكون ذا رئاسة وزعامة لم يصل إليها إلا بحسن تدبيره وعلمه وعقله، ومع ذلك: فتراه في آخر النهار يسجد لصنم، أو يذهب إلى السوق ويشتري صنماً ينظفه ويطيئه، ويُنير الشموع له في البيت، ثم يقدم له صنوف الخضوع والذلة والتعظيم والإجلال، وما ذلك لنقص في فهم، وإنما لما تشرب عقله ووجدانه وقلبه من عقيدة متعلقة بهذا الصنم، وقد يقبل في مقابل ذلك من الهديان والقصص ما لا يروج على الأطفال؛ لاستعداده لذلك، وهذا ما حدث لأولئك الفلاسفة...».

(١) يُشير الإمام ابن القيم إلى تلك الخرافة الفلسفية التي قال بها الفلاسفة والمتفلسفة في صدور العالم عن المبدأ الأول - كما يقولون -، وقد عرفت بنظرية «الفيض»، أو «الصدر»، وقد فسروا بها كيفية صدور العالم عمن يسمونه «الواحد المحض»، انظر: «النجاة» لابن سينا (١٣٣/٢ - ١٤٤)، «هداية الحكمة» للأبهري (ص ٧٥ - ٨٢). وهي نظرية ساقطة، أشبه ما تكون بالأساطير، انظر في عرضها وردّها: «الصفدية» لشيخ الإسلام (٨/١) وما بعده، «العواصم من القواصم» لابن العربي (ص ١٣١ - ١٣٧)، مقدمة «محقق بغية المرتاد» (ص ١٠٠ - ١٠٦)، «ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي» للدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد (ص ١٨٧ - ١٩٦)، مقال شيخنا الدكتور سعود بن عبد العزيز الخلف بعنوان: «قول الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في توحيد الربوبية»، والمنشور في مجلة أم القرى للعلوم الشرعية واللغة العربية وآدابها، العدد (٢١) من المجلد (١٣)، (ص ٣٧٥ - ٣٩٠)، «المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي» لـ(سانتلانا): عرض القضية (ص ٨٨ - ١١٧)، الرد عليها من «منظور فلسفي» (ص ١١٧ - ١١٩).

بكلام عقلاء الآدميين . . .»^(١).

ثم ذكر الإمام ابن القيم نماذج من فساد عقول الفلاسفة، ثم المتفلسفة من الصوفية، ثم الجهمية والمعتزلة^(٢)، ثم قال: «وهذه القاعدة مطردة في كل شيء عَصِيَ الرَّبُّ سُبْحَانَهُ بِهِ، فَإِنَّهُ يُفْسِدُهُ عَلَى صَاحِبِهِ، فَمَنْ عَصَاهُ بِمَالِهِ أَفْسَدَهُ عَلَيْهِ، وَمَنْ عَصَاهُ بِجَاهِهِ أَفْسَدَهُ عَلَيْهِ، وَمَنْ عَصَاهُ بِلِسَانِهِ أَوْ قَلْبِهِ أَوْ عَضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ أَفْسَدَهُ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَشْعُرْ بِفْسَادِهِ . . . وَمِنْ أَعْظَمِ مَعْصِيَةِ الْعَقْلِ: إِعْرَاضُهُ عَنِ كِتَابِهِ وَوَحْيِهِ الَّذِي هَدَى بِهِ رَسُولَهُ وَأَتْبَاعَهُ . . . فَأَيُّ فِسَادٍ أَعْظَمُ مِنْ فِسَادِ هَذَا الْعَقْلِ؟ وَقَدْ أَرَى اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَتْبَاعَ رَسُولِهِ مِنْ فِسَادِ عَقْلِ هَؤُلَاءِ مَا هُوَ مِنْ أَقْوَى أَسْبَابِ زِيَادَةِ إِيمَانِهِمْ بِالرَّسُولِ، وَبِمَا جَاءَ بِهِ، وَمَوْجِبًا لَشِدَّةِ تَمَسُّكِهِمْ بِهِ . . .»^(٣).

وأما الوجه الرابع: فلأن «طالب الهدى في غير القرآن والسنة قد شهد الله ورسوله له بالضلال، فكيف يكون عقل الذي قد أضله الله مقدمًا على كتاب الله وسنة رسوله؟! قال تعالى في أرباب العقول التي عارضوا بها وحيه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوْنَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَمَّ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣]، وقال: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال فيمن قدّم عقله على ما جاء به: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٣/ ٨٦١ - ٨٦٢).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٨٦٢ - ٨٦٤).

(٣) المصدر السابق (٣/ ٨٦٥).

وَأَبَاؤَكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ
وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى ﴿٢٣﴾ [النجم: ٢٣].

والقرآن مملوءٌ بوصفٍ من قدّم عقله على ما جاء به بالضلال...»^(١).

الأمر الثاني: تفاوت الناس في العقول^(٢):

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/٨٤٦ - ٨٤٧).

(٢) المشاهدة تكفي لعدم إثارة هذا الموضوع، ولكن من الملفت للنظر: أن تجد معظم كتب أصول الفقه لا تخلو عن البحث في اختلاف الناس في العقول، وعرض اختلاف الناس في هذا الموضوع، بل نفاجاً حينما نرى قوماً من المحتكرين للعقل (بزعمهم) يناصرون العداة لعقولهم، ويذهبون إلى إنكار تفاوت الناس في العقول، وقد نُسب هذا القول إلى المعتزلة، والأشعرية، كما في: «العدة» لأبي يعلى (١/٩٤)، و«التمهيد» للكلوذاني (١/٥٣)، و«أصول الفقه» لابن مفلح (١/٣٨)، و«شرح الكوكب المنير» (١/٨٦)، بينما نسب الزركشي - في «البحر المحيط» (١/٨٨) - إلى المعتزلة عكس هذا المذهب.

ولا أظنه يصح بهذا الإطلاق، على أن الذين وقفوا على تصريحاتهم بعدم تفاوت العقول هم: أبو الوفاء ابن عقيل من الحنابلة «الواضح في أصول الفقه» (١/٢٥)، والباقلاني والجويني من الأشاعرة «التقريب والإرشاد للباقلاني» (١/١٩٧ - ١٩٨)، كتاب «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١/١١٤)، وكلهم فسروا العقل الذي لا يتفاوت عندهم بأنه بعض العلوم الضرورية، واستدلوا بأن العقول حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم، ولو تفاوتت العقول لَمَا كان كذلك، وأما إطلاق الناس بأن فلاناً أعقل من فلان: فذلك مجاز، أو المراد به كثرة =

١ - إنّ من البديهي أنّ العقول تختلف في فطرتها وجبليتها، وتختلف بسبب الفطرة الموروثة، وبسبب البيئة الطبيعية، والبيئة المنزلية، وتختلف بحسب الثقافة كمّا وكيفاً، وتختلف بحسب مؤثرات وظروف وملابس لا تكاد تدخل تحت الحصر.

إنّ نوع الطعام، ودرجة الحرارة، ودرجة نقاء الهواء، ودرجة ارتفاع المكان الذي يعيش فيه الإنسان، وقربه أو بعده عن شاطئ البحر، والوظيفة، والعمل، والأصدقاء... إنّ كلّ ذلك له تأثير على

= التجارب. كتاب «التلخيص» للجويني (١١٤/١)، «شرح الكوكب المنير» (٨٦/١).

وذهب بعضهم إلى التوفيق بين الأقوال، بأنّ التحقيق: أنه إن أريد بالعقل العقل الغريزي: فلا يتفاوت، وإن أريد به العقل التجريبي: فلا شك في تفاوته، ذهب إليه الماوردي والزركشي من الشافعية، وارتضاه الطوفي من الحنابلة، وهو مضمون ما أشار إليه الجويني سابقاً. انظر: «أدب الدنيا والدين» للماوردي (ص ٣)، «البحر المحيط» للزركشي (٨٨/١)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (١٧٢/١)، «شرح الكوكب المنير» (٨٧/١).

وبحث الغزالي هذه المسألة في «الإحياء» (٨٧/١ - ٨٨) وما بعده، وذهب إلى أنّ العقل بمعنى الغريزة يتفاوت ولا سبيل إلى جرده، وأمّا الذي لا يتفاوت من العقل فهو إطلاقه بمعنى العلم الضروري لجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات.

والصحيح في ذلك ما أشار إليه التفنازاني - رحمه الله تعالى - من إمكان التفاوت حتى على المعنى الأخير؛ لأنّ العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء، واستدلّ من الآثار، وشهادة من الأخبار. «شرح العقائد النسفية» (ص ١٦ - ١٧)، وانظر: «الإيمان الأوسط» لشيخ الإسلام (ص ٣٨٧).

تفكير الإنسان ارتفاعاً وانخفاضاً، وعمقاً وضحالة^(١)، فدالكلام عن عقل خالٍ من الشوائب هو مجرد فرضٍ لا سبيلَ إليه ولا إلى الحكم عليه^(٢).

٢ - وعلى ما تقدّم: فإن «القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قولٌ لا ينضبط، وذلك لأنّ أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمّونه «عقليات» كلٌّ منهم يقول: إنه يعلمُ بضرورة العقل أو بنظره ما يدّعي الآخر أنّ المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه^(٣)، «وليس في طوائف العلماء من المسلمين أكثر تفرّقاً واختلافاً منهم، ودعوى كلِّ فريقٍ في دعوى خصمه، الذي يقول: إنه قطعيٌّ، بل الشخص الواحد منهم يناقض نفسه، حتى أنّ الشخصين والطائفتين، بل الشخص الواحد والطائفة الواحدة: يدّعون العلمَ الضروريّ بالشيء ونقيضه، ثم مع هذا الاضطراب الغالب عليهم يُكفّر بعضهم بعضاً، كما هو أصول الخوارج والروافض والمعتزلة وكثير من الأشعرية...»^(٤).

٣ - يُضاف إلى ما تقدم: أنّ كون الشيء معلوماً بالعقل أو عكسه ليس هو صفة لازمة لشيءٍ من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية، يقول شيخ الإسلام:

-
- (١) انظر: «الإسلام والعقل» للدكتور عبد الحلیم محمود (ص ٧٤).
- (٢) «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» للدكتور يحيى هاشم فرغل (ص ٢٨٢).
- (٣) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٥٦).
- (٤) «الاستقامة» لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/٥٠).

«تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول. وذلك: لأن كون الشيء معلومًا بالعقل، أو غير معلوم بالعقل: ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية؛ فإن زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر.

والمسائل التي يُقال إنه تعارض فيها العقل والشرع: جميعها مما اضطرب فيه العقلاء، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا، بل كلٌّ من العقلاء يقول: إنَّ العقل أثبت، أو أوجب، أو سَوَّغ، ما يقول الآخر: إنَّ العقل نفاه، أو أحالَه، أو منَع منه، بل قد آل الأمرُ بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية، فيقول هذا: نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر: إنه غير معلوم بالضرورة العقلية»^(١).

ثم استعرض شيخ الإسلام جملةً من الدعاوى المتقابلة المناقضة، التي يدعيها الطوائف المعروفة، وكلُّهم يدعي فيها الضرورة العقلية^(٢)، ثم قال:

«... فلو قيل بتقديم العقل على الشرع - وليست العقول شيئًا واحدًا، بيّنًا بنفسه، ولا عليه دليلٌ معلومٌ للناس، بل فيها هذا

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٤٤ - ١٤٥)، وانظر: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة» (٣/٨٢٣ - ٨٢٤).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٤٥ - ١٤٦)، وانظر: «الصواعق» (٣/٨٢٤ - ٨٢٥).

الاختلاف والاضطراب -: لوجب أن يُحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه.

وأما الشرع: فهو في نفسه قول الصادق، وهذه صفة لازمة له لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] (١).

«فأمر المؤمنين عند التنازع بالرد إلى كتابه وسنة رسوله، وهذا نص في تقديم السمع.

قال هؤلاء: بل الواجب: الرد إلى العقل، ورد السمع إن عارضه. ولو رد الناس الأمر عند النزاع إلى عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم: لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافًا، واضطرابًا، وشكًا، وارتبابًا.

فلا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء، يرجع الجميع إلى حكمه، وإلا فكل واحد من أرباب المعقولات يقول: عقلي أولى بالثقة به من عقل منازعي، وهذا يؤدي بمعقول، وهذا يؤدي بمعقول» (٢).

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٤٦)، وانظر: «الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة» (٣/٨٢٥).

(٢) «الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة» (٣/٨٢٦)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٤٧).

٤ - وقد اعترف التفتازاني وغيره من المتكلمين بهذه الحقيقة^(١)

في بعض المناسبات، ومن ذلك:

أ - في مبحث النظر، وأنه مفيدٌ للعلم، حيث إن التفتازاني قرّر ذلك، ثم أوردَ على نفسه قائلاً: «فإن قيل: كون النظر مفيداً للعلم إن كان ضرورياً لم يقع فيه خلافٌ، كما في قولنا: الواحد نصفُ الاثنين، وإن كان نظرياً يلزم إثبات النظر بالنظر، وأنه دور»، ثم أجاب عن ذلك بقوله: «قلنا: الضروري قد يقع فيه خلافٌ: إمّا لعنادٍ، أو لِقصورٍ في الإدراك؛ فإنَّ العقولَ متفاوتةٌ بحسب الفطرة باتفاقٍ من العقلاء، واستدلالٍ من الآثار، وشهادةٍ من الأخبار»^(٢).

ب - وعند حديثهم مع منكري أصل النبوة والرسالة، يقولُ التفتازاني متحدثاً عن شبه المنكرين لأصل النبوة:

«وبالجملة: للمنكرين شبه . . . الثانية - وهي للبراهمة - : أن

ما جاء به النبي:

• إمّا أن يكون موافقاً للعقل، حسناً عنده: فيقبل، ويفعل وإن لم يكن نبياً.

• أو مخالفاً له، قبيحاً عنده: فيردُّ ويترك وإن جاء به النبي، وأياً ما كان: لا حاجةً إليه.

(١) لا شك أن مسألة تفاوت الناس في العقول هي من الواضوح بحيث يستغنى فيها عن «انتزاع» اعترافات المتكلمين، ولكن يبدو أن الأمر قد بلغ إلى هذا الحدِّ مع المتكلمين «العقلاء»! على أن موقف التفتازاني بخصوصه في هذه المسألة لا غبار عليه، كما سبق، وكما هو واضح من كلامه.

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ١٦ - ١٧).

فإن قيل^(١): لعله لا يكون حسناً عند العقل، ولا قبيحاً.
قلنا: فيُفَعَل عند الحاجة؛ لأنّ مجرد الاحتمال لا يُعَارِضُ
تَنَجُّزَ الاحتياج، ويترك عند عدمها للاحتياط.
والجواب: أنّ ما يوافق العقل:

• قد يستقل بمعرفته، فيعاضده النبي ويؤكدّه، بمنزلة الأدلة
العقلية على مدلول واحد.

• وقد لا يستقل، فيدله عليه ويرشده.

وما يخالف العقل: قد لا يكون مع الجزم، فيدفعه النبي،
أو يرفع عنه الاحتمال.

وما لا يدرك حسنه ولا قبحه: قد يكون حسناً يجب فعله،
أو قبيحاً يجب تركه.

هذا، مع أنّ العقول متفاوتة، فالتفويض إليها مظنة التنازع
والتقاتل، ومفض إلى اختلال النظام، وأنّ فوائد البعثة لا تنحصر في
بيان حسن الأشياء وقبحها على ما تقدّم^(٢).

ج - وقد سبق نقل نص آخر للتفتازاني صرح فيه بتفاوت الناس
في العقول، ولكنه أخطأ في تفسير هذا التفاوت^(٣).

فقد اعترف التفتازاني هنا أنّ العقول متفاوتة، والتفويض إليها
مظنة التنازع والتقاتل، ومفض إلى اختلال النظام...

(١) هذا تابع لحجج البراهمة.

(٢) «شرح المقاصد» للتفتازاني (٩/٥).

(٣) انظر ما سبق في تعريف العقل، عن تأثر التفتازاني بالفلاسفة في مباحث
العقل.

فإذا كان الأمر كما يعترف به التفتازاني: فكيف يُقدّم العقل على الوحي، بل وعقل من يُقدّم عليها؟ على أن كلام التفتازاني في دفع شبه البراهمة ضعيف للغاية، وشبهه البراهمة قوية جدًا مقارنةً بأصول المتكلمين، ولذلك نرى التفتازاني وغيرهم يعترفون هنا بعجز العقول وعدم انضباطها، ومع ذلك: لا يمكنهم دحض شبهة البراهمة؛ لالتزامهم أصولًا فاسدةً كانت من أسباب تسلط أصناف الفلاسفة والملاحدة عليهم، ومن أهمها تمجيدهم للعقل، وتحكيمة على النصوص.

فماذا عسى التفتازاني أن يقول هنا في جواب البراهمة أكثر مما نقلته عنه.

وكلامه المذكور كُله مقتبس من كلام أبي المعين النسفي (ت ٥٠٧هـ) - شيخ نجم الدين النسفي (ت ٥٣٧هـ) صاحب «العقائد» - ومما قاله أبو المعين:

«... بيّننا أن لا كفاية البتة بذلك^(١) على ما قرّرنا من قصور العقول عن الوقوف على ما بيّننا، يُحقّقه: أن أوفر الخليفة عقلاً، وأذكاهم فهمًا، وأصفاهم قريحةً: يحتاج في أكثر أمور دينه ودنياه إلى هادٍ يهديه، ومرشدٍ يرشده؛ لاستيلاء النقص البشري على جبلته، وقصور عقله عن الوقوف على ما به إليه حاجة من مصالحه، ولهذا جرى العرف فيما بين العقلاء من لدن بدء الخليفة إلى أزماننا هذا باستشارة بعضهم بعضًا، واختلاف البعض إلى البعض، ليزداد فيما يحتاج إليه بإشارة غيره من ذوي البصائر إليه بصيرةً، بل ليستفيد منه

(١) أي: بالعقل.

بذلك علمًا، لا يُنكرُ هذا إلا معانِدُ مكابرٍ، وذلك دليلُ الحاجةِ إلى الرسلِ ﷺ وأن لا غُنيةَ بالعقلاء عنهم لمصالح دارِهم... يحقّقه: أنّ من المعلوم الذي لا ريبَ فيه: أنّ العقلاء يتفاضلون في إدراكِ ما به مصالحُهم في أمر الدين والدنيا، ويكون عند واحدٍ من ذلك ما ليس عند غيره...»^(١).

وقال: «... إن العقلَ شيءٌ مخلوقٌ لا بدّ من لحوقِ الآفاتِ به، وحلولِ الفترةِ والكلالِ به عند استيلاء الضجرِ والملالِ على صاحبه، وربما تعارضه الشبهاتُ، وتصدّه عن حقيقةِ النظرِ الأمانِيِّ والشهواتِ، ويمنعه عن الإحاطةِ بكل دقيقٍ من الأمورِ وجليبِ اعتراءِ الهمومِ، وأسبابُ شغلِ القلبِ على صاحبه، وترادفُ الآلامِ والأوجاعِ عليه، ويشغله عن الاستقصاءِ في البحثِ والتأمّلِ، مع ما في المطالبِ النظريةِ من الغموضِ والدقّةِ، فلا بدّ من معاونٍ له، مقوِّ إياه؛ ليصلَ باتصاله به إلى ما يجبُ الوصولُ إليه، وذلك هو الوحيُّ السماويُّ، والله الموفق»^(٢).

وقد اعترفَ بهذه الحقيقةِ غيرُ واحدٍ من الأشاعرةِ والماتريديةِ^(٣).

٥ - وفي هذا النصِّ، ونصُّ التفتازانيِّ السابقِ مسائلُ أقتصرُ بالإشارةِ إلى مسألتين منها:

الأولى: اعترافهم بتفاوتِ العقولِ وعجزها، وهذا متعارضٌ

(١) «تبصرة الأدلة» له (١/٤٦٠).

(٢) المصدر السابق (١/٤٦٢).

(٣) انظر: «التمهيد لقواعد التوحيد» للامشي الماتريدي (ص ٨٧ - ٨٨).

- بلا شك - بما يدندنون حوله كثيراً من قدرة العقل في الوصول إلى اليقين، وأنّ قضاياه يقينية، يقول أبو المعين النسفي المذكور جواباً عن شبهة من لا يرون العقل من أسباب المعارف - وهم على ما قاله أبو المعين نفسه في الكتاب نفسه: السوفسطائية، والسُّمْنِيَّةُ، والملحدة، والرافضة، وجماعة من المشبهة - ورداً على استدلالهم على عدم كونه من أسباب المعارف بأنّ قضاياه متناقضة، قال:

«وما قالوا: إنّ قضايا العقل متناقضة، والنظر قد يكون فاسداً:

قيل لهم: قضايا العقل قط لا تكون متناقضة، والوقوع في الباطل يكون لتقصير الناظر في النظر، والنظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله، فيقع له نوع ظن فيعتقد ذلك، ويظنّ ظنه أنه علم، فأما إذا استوفى شرائط النظر في كل مقدمة، وعلم صحتها: فلا يقع في ضلال، ولا يكون نظره فاسداً البتة»^(١).

فانظر أيها القارئ الكريم، وقارن بين موقف النسفي هناك في مناقشته لمنكري النبوة، وإثباته لاختلاف العقول، وبين موقفه هنا في مناقشته لمنكري كون العقل من أسباب المعارف، وتصريحه بأنّ أحكام العقل لا تتناقض.

وهذا نموذج من اضطراب هؤلاء في المنهج، وسببه الالتزام ببعض الأصول الفاسدة، والاضطراب في تطبيقها، ومحاولة تقليدتها حسب ضرورتهم، والتمحل في التوفيق بينها وبين بعض الأمور التي لا زالوا يقولون فيها بمقتضى النصوص.

المسألة الثانية: يتضح منه صدق ما أشار إليه شيخ الإسلام

(١) «تبصرة الأدلة» (٢٠/١).

وابن القيم - رحمهما الله تعالى - أنه لا فرق بين الشبه المعارضة لأصل النبوة والرسالة، وبين الشبه المعارضة لما أخبر به الرسول ﷺ. قال الإمام ابن القيم في هذا الموضوع: «إن الشبهات القادحة في نبوات الأنبياء ووجود الرب، ومعاد الأبدان، التي يُسميها أصحابها حججاً عقلية: هي كلها معارضة للنقل، وهي أقوى من الشبه التي يدعي النفاة للصفات أنها معقولات خالفت النقل، أو من جنسها، أو قريبة منها، كما قيل:

دَعِ الخمرَ يَشْرِبْهَا الغوَاةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ أَخَاهَا مغْنِيًا بِمَكَانِهَا
فَإِن لَّا يَكُنْهَا أَوْ تَكُنْهُ فَإِنَّهُ أَخُوهَا غَذَتْهُ أُمُّهُ بِلِبَانِهَا^(١).

فقد وردَ على القَدحِ في النبواتِ ثمانونَ شبهةً أو أكثر، وهي كلها عقلية، وأوردَ على المعادِ نحو ذلك.

(١) البيتان لأبي الأسود الدؤلي يُخاطبُ مولى له كان يذهبُ إلى الأهوازِ ببِضَاعَةٍ له، وكان يصيبُ من الشرابِ، فيقولُ له: دَعِ الخمرَ المَجْمَعِ على تحريمِها، واشْرَبْ من نبيذِ الزبيبِ الذي أجازَه أهلُ العراقِ، فإنه أخوها ويقومُ مقامُها، انظر: «ديوان أبي الأسود الدؤلي» (ص ١٨٩)، «شرح الشواهد الكبرى» للعيني، المطبوع بهامش «خزانة الأدب» للبغدادي (٣١١/١)، «شرح شواهد كتاب سيويه» للأعلم (٣١/١).

وقصدُ الإمام ابن القيم من هذا البيت: أنَّ طريقةَ الجهمية مأخوذة من ملاحدة الدهرية، الذين يُعارضون أصلَ الرسالة، وهؤلاء الجهمية قولهم مأخوذٌ من قولِ أولئك بعينه، وطريقتهم مشتقة من طريقتهم، بل كلماتهم واحدة، ولكن أولئك سلكوا المعارضة بين العقل وبين أصل الرسالة، وهؤلاء سلكوا المعارضة بين العقل وبين أشرف ما جاءت به الرسلُ وأفضلُه واجلُّه - صفات الله تعالى وأفعاله - . انظر: «الصواعق المرسلَة على الجهمية والمعظة» (١٢٠٨/٤).

والله يعلم أنّ هذه الشبهة من جنسِ شُبّه نفاة الصفات، وعلوّ الله على خلقه، وتكليمه وتكليمه، ورؤيته بالأبصار عياناً في الآخرة، لكن نفقت هذه الشبهة بجاه نسبة أربابها إلى الرسول والإسلام، وأنهم يذبون عن دينه، ويُنزّهون الربَّ عمّا لا يليقُ به، وإلا فعند التحقيق يُسفرُ القاعُ عن فخِّ كلّه، ولا فرق بين الشُّبّه المعارِضة لأصلِ نبوة الرسول، والشُّبّه المعارِضة لِمَا أخبر به الرسول.

ومن تأمّلَ هذا وهذا: تبَيَّنَ له حقيقة الحال، وربما وجدَ الشبهة القادحة في أصلِ النبوة أكثر من الشُّبّه القادحة فيما أخبرت به الرُّسلُ.

فيقال لِمَن قدّم المعقول المعارِضَ لِمَا أخبر به الرسول: هل تقدّم المعقول المعارِضَ لأصلِ الرسالة والنبوة، وأنت قد أوردته وأجبت عنه بما يُعلم أنّ صدرك لم يثلج له؛ فإنّ تلك الأجوبة مبنية على قواعد قد اضطرب فيها قولك، فمرة تُثبِّتها، ومرة تنفيها، ومرة تقفُ فيها؟ أم تطرحُ تلك المعقولات، وتهدرها، وتشهدُ بفسادها؟

فحينئذٍ: فهلاً سلكت في المعقولاتِ المعارِضة لِخبر الرسول ما سلكت في تلك، وكانت السبيلُ واحدة، والطريقُ في ردّها واضحة، وأنت من أنصارِ الله ورسوله، مُحامٍ عن أصلِ الرسالة وعمّا جاء به الرسول، جازمٌ له بعقلك، لا تعارضُ خبره بعقلك.

وهذا في غاية الظهور بحمدِ الله. ولو لا خشيةُ الإطالة لذكرنا ما ذكره من الشُّبّه العقلية القادحة في إثباتِ الصانع، ورسالةِ رسوله، وفي اليومِ الآخر، وفي الشُّبّه القادحة في علوّه على خلقه، وصفاته،

وكلامه، ورؤيته، وعرضنا عليك الجميع، ثم إليك الوزن»^(١).
ثم ضرب الإمام ابن القيم لذلك مثلاً رائعاً أنقله - بطوله -
لأهميته: قال بعد نصّه السابق مباشرة:

«يوضحه الوجه الثالث والثلاثون: وهو: أنّ أرباب تلك الشبه
إنما استطالوا على النفاة والجهمية بما ساعدوهم عليه من تلك
الشبه، وقالوا: كيف يكون رسولاً صادقاً من يخبرنا بما يخالف

(١) «الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ٨٥٦ - ٨٥٩)، وبين
الإمام ابن القيم في وجه آخر: أنّ الشبه التي أثرت ضد آيات الأنبياء
- وهي المعجزات التي أعطيها الأنبياء - أقوى بكثير من الشبه التي أثرت
ضدّ ما أخبر الرسول ﷺ، وذكر كثيراً من تلك المعجزات، ثم قال:
«فهل مخالفة الأدلة القطعية لِمَا أخبرت به الأنبياء عن الله أعظم
من مخالفتها لهذه الأمور؟ والشبه العقلية التي تُذكر على استحالة هذه
الأمور أكثر وأقوى من الشبه التي يذكرونها في معارضة نصوص الوحي،
بل لا نسبة بينهما. فإذا تعارضت أدلة العقول - بزعمكم - وهذه الأمور:
ما ذا تصنعون؟ أتقدمونها على أدلة العقول، فتدخلون في المؤمنين بالله
ورسله؟ أم تكذبون بذلك، وتقولون: العقل يُناقض ذلك ويُبطله؟
ومعارضة العقل عندكم لهذه الآيات من جنس معارضته لخبر الأنبياء،
لا فرق بينهما البتة، بل الشبه التي يُقيمها أعداء الرسل من العقل على
بطلان هذه الآيات أقوى من الشبه التي ذكرها الجهميّة والنفاة على بطلان
ما أخبرت به الرسل من صفات الله وعلوه على خلقه، واستوائه على
عرشه، وكلامه وتكليمه، وقيام أفعاله به.

فعلِم أنّ من قدّم ما يظنه من العقل على نصوص الوحي: لم يبق معه
من الإيمان بالرسول عين ولا أثر، ولا حس ولا خبر. «الصواعق
المرسلة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ٨٨٨ - ٨٨٩)، وانظر فيه
(٤/ ١٢٠٨ - ١٢١٠).

العقول، وأنتم قد سلّمتم لنا ذلك، وساعدتمونا على أن خالق العالم لا يختصّ بمكان، ولا يتكلم، ولا يرى، ولا يُشارُ إليه، ولا ينتقلُ من مكانٍ إلى مكان، ولا تحلُّه الحوادث، ولا له وجه، ولا يد، ولا إصبع، ولا سمع، ولا بصر، ولا علم، ولا حياة، ولا قدرة زائدة على مجرد ذاته، ومن أصولنا وأصولكم أنه لم يقم بذاته فعل، ولا وصف، ولا حركة، ولا استواء، ولا نزول، ولا غضب في الحقيقة، ولا رضا، فضلاً عن الفرح والضحك.

ونحنُ وأنتم متفقون في نفس الأمر على أنه لم يتكلم بهذا القرآن، ولا بالتوراة، ولا بالإنجيل، وإنما ذلك كلام الشيء عنه بإذنه عندكم، وبواسطة العقلِ الفعّالِ عندنا، ونحنُ وأنتم متفقون على أنه لم يتكلم به، ولم يُسمع منه، و... على أنه لم يره، ولا يراه، ولم يسمع كلامه، ولا يسمعه أحد، وأنّ هذا محال، فهو عندنا وعندكم بمنزلة كونه يأكل ويشرب وينام.

فعند التحقيق: نحنُ وأنتم متفقون على الأصول والقواعد التي نفت هذه الأمور، وهي بعينها تنفي صحة نبوة من أخبر بها، فكيف يمكن أن يُصدّق من جاء بها، وقد اعترفتُم معنا بأنّ العقلَ يدفعُ خبره ويردّه، فما للحربِ بيننا وبينكم وجه، وكما تساعدنا نحنُ وأنتم على إبطال هذه الأخبارِ التي عارضت صريح العقل: فساعدونا على إبطال الأصلِ بنفسِ ما اتفقنا عليه جميعاً في إبطال الأدلة النقلية.

فانظر هذا الإخاء ما أصدقه، والنسب ما أقربه، وإذا أردت أن تعرف حقيقة الحالِ فانظر حالهم مع هؤلاء الزنادقة في ردّهم عليهم،

وبحوثهم معهم، وخضوعهم لهم فيها^(١)، ومقاومة أعداء الرسل لهم، واستطاعتهم عليهم، ومقاتلتهم له بأسلحتهم التي استعاروها منهم.

فإن قلت: كيف أصيب القوم مع عقولهم وبحثهم ونظرهم واجتهادهم؟!

قلت: أصاب عقولهم ما أصاب عقول كفار قريش وغيرهم من الأمم الذين كذبوا الرسل مع تلك الأحلام والعقول، ولكن كادها^(٢) باريها عبرة لكل ذي عقل صحيح إلى يوم القيامة، وهذا جزاء من لم يرض بوحى الله، وما وهب لأنبيائه من العقول التي نسبها إلى عقول العالمين كنسبتهم إليهم^(٣).

وقد أكد ابن القيم - رحمه الله تعالى - هذا الموضوع بأن ساق جملة من المعجزات التي وقعت للأنبياء عمومًا، وللنبي ﷺ خصوصًا^(٤)، وبين أن أصول الفلاسفة لا تخول لهم التصديق بها،

(١) صدق الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - فحال المتكلمين مع الفلاسفة يبعث على الحيرة والتساؤل، حيث إنهم وإن ردوا عليهم: إلا أنهم يحسبون لهم من الحساب ما لا يرى نظيره في حالهم مع أهل السنة.

(٢) أي: أرادها بسوء، وفي قصة إسلام عمرو بن العاص: أن رجلاً قال له: إنك في هذه البلاغة والنصاعة في الرأي الفاضل: كنت تأتي حجرًا فتعبده؟ فقال له: والله لقد كنت أجالس أقوامًا تزُن حلومهم الجبال الراوسي، ولكن ما قولك في عقول كادها بارئها، وفي القرآن: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾﴾. انظر: «غريب الحديث» للخطابي (٢/٤٨٦)، «لسان العرب» (١١/٤٥٨ - عقل).

(٣) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/٨٥٩ - ٨٦١).

(٤) المصدر السابق (٣/٩٧٥ - ٩٧٧).

فلذلك يُكذَّبونها، وشُبَّههم في نفيها هي الشبهُ نفسها التي يَتَشَبَّثُ بها المتكلمون في معارضة الوحي .

وقال - بعد ذكر جملة كبيرة من المعجزات التي حصلت للأنبياء - مخاطبًا للفلاسفة في نصٍّ لا يخلو من الطرافة: «فبالله يا أرباب المعقولات، ويا أهل الذاتيّ والعرضيّ^(١)، وأهل المقولات العشر^(٢)، والكليات الخمس^(٣)، ويا أهل المختلطات

(١) (العرضي)، و(الذاتي): مصطلحان يُستخدَمان في مبحث التعريف المنطقي، وكلاهما يُطلق على الصفات، ولكن (الذاتي): يُطلق على العناصر والصفات الداخلة في ماهية الشيء، والتي تكون مقوِّمةً له، وسابقةً على تصوُّره، وهي التي لولاها: لانعدمت الحقيقة أو تغيرت، أمّا (العرضي): فيُطلق على الصفات والعناصر المشاركة في جملة الشيء، والتي لا تزول حقيقته لدى تصوُّر زوالها؛ لكونها عوارض للحقيقة. انظر: «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين» (ص ٧٢ - ٧٣)، «شرح الإشارات والتنبيهات» (١/١٥١ - ١٥٣)، «ضوابط المعرفة» (ص ٣٣٦).

والتفريق بين الذاتي والعرضي من أصول الحد المنطقي، وهو لا يستند إلى أدلة واقعية، وقد نقدّه شيخ الإسلام في «الرد على المنطقيين» (ص ٧٠) وما بعدها، وربما نتعرض له في نهاية مبحث علم الكلام - بإذن الله تعالى - .

(٢) المقولات العشر هي: (الجوهر، الكم، الكيف، الأين، المتي، الوضع، المملك، الإضافة، أن يفعل، أن ينفعل)، يقولون: إنّ كليات المعاني، التي يُعبَّرُ عنها بالقولِ إيجابًا أو سلبًا: ترجع إلى هذه الأصول العشرة، ولذلك سميت بالمقولات، نظرًا إلى أنها تُقال؛ أي: يُعبر عنها بالقول. انظر: «ضوابط المعرفة» (ص ٣٢٨).

(٣) الكليات الخمس هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض =

والموجهات^(١)، والقضايا المسوّرات والمهمّلات^(٢)، ويا أهلَ الشكلِ الأوّلِ والثاني، والثالثِ والرابع^(٣)، وأصحابَ القياسِ الحملي والشرطي^(٤)، وأهلَ العقولِ المَقَدِّمةِ بزعمِ أربابها على

= العام، انظر تعريفاتها في: «شرح الإشارات» للطوسي (٢٠٠/١) وما بعدها، «تهذيب المنطق» للفتازاني (ص ١٥ - ٢٠).

(١) يُقصد بـ(المختلطات): الاختلاط بين المقدمات المنطقية في أشكال القياس، وما ينتج عن ذلك من نتائج. انظر: «البصائر النصيرية» (ص ١٦٢).

أما (الموجهات): فجمعُ (موجهة)، وهي القضيةُ التي صُرِّحَ فيها بكيفية النسبة بين الموضوع والمحمول - الإيجاب أو السلب - أما إذا كانت الجهة لم يُصرِّح بها: فالقضية مطلقة. انظر: «تهذيب المنطق» (ص ٢٦).

(٢) (السور) في القضية: هو اللفظ الدال على كمّية أفراد النوع كلاً أو بعضاً، وبتعبير آخر: هو اللفظ الحاصر المبيّن لكمية الموضوع، مثل (كل) في قولنا: كل إنسان حيوان، سمي (سوراً) أخذاً من سور البلد، فكما أنّ سورَ البلد محيطٌ به: كذلك هذا الأمرُ محيطٌ بما حكم عليه من أفراد الموضوع، وكل قضية مقيدة بتلك الألفاظ: تسمى: (مسورة)، وما عداها مهملة. انظر: «التعريفات» (ص ١٢٦)، «معيار العلم» (ص ٩٠)، «تهذيب المنطق» - مع شرحه لليزدي - (ص ٢٤)، «ضوابط المعرفة» (ص ٧٢).

(٣) إشارة إلى الأشكال الأربعة المنطقية، التي هي أنواع القياس، وهو يتشكل على حسب وضع الحد الأوسط مع الحدّين الآخرين؛ حيث إنّ كلّ مقدمةٍ تشتمل على موضوع ومحمول، والحدّ الأوسط مكرر في المقدمتين، فالشكلُ عبارة عن هيئة الحد الأوسط بالنسبة إلى الحدّين المختلفين في مقدمتي الاقتران. انظر: «المبين» (ص ٨٢)، «شرح السلم» للأخضري (ص ٨٢).

(٤) القياسُ ينقسم - عند المناطقة - إلى أقسامٍ مختلفة باعتباراتٍ مختلفة، =

الوحي: هل تصدقون بشيء من هذا؟ وهل يُصدق أفرأحكم وتلامذتكم بشيء مما ذكرنا من شأن الربوبية، أم التكذيب بهذا وهذا ثمرة عقولكم، وحاصل معقولكم؟! «

فعلى عقولكم العفاء فإنكم عاديتم المعقول والمنقولا...»^(١)

الأمر الثالث: المطالبة بتعيين العقل الذي يكون ميزاناً للنصوص:

قال الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «إنَّ أربابَ هذا القانون الذي منعهم استفادة اليقين من كلام الله ورسوله مضطربون في العقل الذي يُعارضُ النقلَ أشدَّ اضطراب:»

فالفلاسفة مع شدة اعتنائهم بالمعقولات أشدَّ الناس اضطراباً في هذا الباب من طوائف أهل الملل، ومن أراد معرفة ذلك فليقف على مقالاتهم في كتب أهل المقالات...

وأما المتكلمون: فاضطربهم في هذا الباب من أشدَّ اضطراب في العالم، فتأمل اختلاف فرق الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، وطوائف أهل الكلام، ومقالاتهم المذكورة في كتب المقالات... وكلُّ منهم يدعي أنَّ صريح العقل معه، وأنَّ مخالفه قد خرج عن صريح العقل.

= فهو بحسب صورته وهيئته التي يتركب منها: ينقسم إلى قسمين: القياس الاقتراحي، والقياس الاستثنائي، وينقسم القسم الأول منهما - القياس الاقتراحي - إلى قسمين: القياس الحملية، والقياس الشرطي. انظر عنها: «تهذيب المنطق» (ص ٤٣ - ٤٤)، «طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين» (ص ٢٤١) وما بعدها.

(١) «الصواعق المرسله» (٣/ ٩٧٧ - ٩٧٨).

فنحنُ نصدِّقُ جميعَهم، ونُبطلُ عقلَ كلِّ فرقةٍ بعقلِ الفرقةِ الأخرى، ثم نقولُ للجميع: بعقلِ مَنْ منكم يوزنُ كلامُ الله ورسوله؟ وأيُّ عقولِكُمْ تُجعلُ معيارًا له؟! فما وافقه قُبِلُ وأقِرَّ على ظاهره، وما خالفه رُدَّ أو أوَّلُ أو فُوِّضَ؟

وأيُّ عقولِكُمْ هو إحدى المقدمات العشر^(١) التي تتوقفُ إفادةُ كلامِ الله ورسوله لليقين على العلمِ بعدمِ معارضته له؟
أعقلُ أرسطو وشيعته، أم عقلُ أفلاطون وشيعته؟ أم عقلُ فيثاغورس^(٢)، أم انبادقليس^(٣)، أم سقراط، أم تامسطيوس^(٤)، أم الإسكندر بن فيلبس^(٥)، أم عقلُ الفارابي، أم عقلُ جهم بن

(١) تقدم ذكرها في مبحث «موقف التفتازاني من النصوص» (ص ٥٢٢ - ٥٢٣).

(٢) (فيثاغورس) (٥٨٠ - ٥٠٠ ق.م): فيلسوف ورياضي يوناني، صاحب فلسفة الأعداد، يرى أنَّ المبدأ الأول للأشياء هو العدد، والعددُ أساسُ العالم، انظر: «موسوعة الفلاسفة» (ص ١٥)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم (ص ٢٠)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» (لـ وولتر ستيس) (ص ٣٢).

(٣) (أنبادوقليس) (٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م): من أشهر فلاسفة اليونان الطبيعيين، وهو الذي وضعَ نظرية (العناصر الأربعة)، وزعم أن الوجودَ مكون من عناصر أربعة هي: (التراب، والماء، والنار، والهواء)، ترجمته في: «موسوعة الفلاسفة» (ص ٢١)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم (ص ٣٥)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» لستيس (ص ٦٢).

(٤) (تامسطيوس) (٣١٧ - ٣٨٨ م): من الفلاسفة المتأخرين، وهو من شراح كلام أرسطو، ترجمته في: «الملل والنحل» (٤٨٩/٢)، «تاريخ الفلسفة اليونانية» ليوسف كرم (ص ٣٠٣).

(٥) هو: الإسكندر المقدوني اليوناني المشهور.

صفوان، أم عقل النظام، أم عقل العلاف، أم عقل الجبائي، أم عقل بشر المريسي... [ثم ذكر عدة من رؤوس المعتزلة] ثم قال:

أم ترضون بعقول المتأخرين؟ الذين هذبوا العقليات، ومحضوا زبدتها، واختاروا لنفوسهم، ولم يرضوا بعقول سائر من تقدمهم؟ فهذا أفضلهم عندكم محمد بن عمر الرازي: فبأي معقولاته تنزون نصوص الوحي؟ وأنتم ترون اضطرابه فيها في كتبه أشد الاضطراب، فلا يثبت على قول؟ فعينوا لنا عقلاً واحداً من معقولاته ثبت عليه، ثم اجعلوه ميزاناً.

أم ترضون بعقل نصير الشرك والكفر والإلحاد الطوسي؟ فإن له عقلاً آخر خالف فيه سلفه من الملحدين، ولم يوافق فيه أتباع الرسل.

أم ترضون عقول القرامطة، والباطنية، والإسماعيلية؟ أم عقول الاتحادية، القائلين بوحدة الوجود؟ فكل هؤلاء، وأضعافهم، وأضعاف أضعافهم: يدعي أن المعقول الصريح معه، وأن مخالفه خرجوا عن صريح المعقول.

وهذه عقولهم تنادي عليهم في كتبهم وكتب الناقلين عنهم، ولولا الإطالة لعرضناها على السامع عقلاً عقلاً، وقد عرضها المعتنون بذكر المقالات، فاجمعوها إن استطعتم، أو خذوا منها عقلاً واجعلوه ميزاناً لنصوص الوحي وما جاءت به الرسل، وعياراً على ذلك، ثم اعذروا بعد من قدم كتاب الله وسنة رسوله - الذي يُسمونه الأدلة اللفظية - على هذه العقول المضطربة المتناقضة بشهادة

أهلها، وشهادة أنصار الله ورسوله عليها، وقال^(١): «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ رَسُولِهِ يُفِيدُ الْعِلْمَ وَالْيَقِينَ، وَهَذِهِ الْعُقُولُ الْمَضْطَرِبَةُ الْمُتَنَاقِضَةُ إِنَّمَا تُفِيدُ الشُّكُوكَ، وَالْحَيْرَةَ، وَالرَّيْبَ، وَالْجَهْلَ الْمَرْكَبَ، فَإِذَا تَعَارَضَ النُّقْلُ وَهَذِهِ الْعُقُولُ: أَخِذْ بِالنُّقْلِ الصَّحِيحِ، وَرُمِي بِهَذِهِ الْعُقُولِ تَحْتَ الْأَقْدَامِ، وَحُطَّتْ حَيْثُ حَطَّهَا اللَّهُ وَحَطَّ أَصْحَابُهَا»^(٢).

وللشيخ الدكتور شمس الدين السلفي - رحمه الله تعالى - نصٌّ مهمٌّ جداً في مطالبة المتكلمين بتحديد العقل الذي يكون ميزاناً للنصوص، ذكّر فيه أشهر أعلامهم بدايةً من الجعد بن درهم (ت ١٢٤هـ)، ومروراً بالتفتازاني، وانتهاءً برأس المتكلمين في زمانه محمد زاهد الكوثري، وقد ذكّر مع كل علمٍ من أولئك شيئاً من خرافاته، ونبذاً من عقلياته الفاسدة.

وقد بدأ كلامه بقوله: «ونطالبهم بأن يُجيبوا عن سؤالنا: ماذا تقصدون بالعقليات التي تكون حاكمةً على شرع الله؟ وعقليات من تقصدونها؟»

وفيما يلي نماذج من عقلياتٍ فاسدةٍ لعبت بأصحابها، حيث قدّموها على الوحي^(٣)، ثم ذكّر واحداً وثلاثين شخصاً من كبارهم على مرّ العصور^(٤)، ثم ختم كلامه بقوله: «هذه كانت نماذج من تلك

(١) عطف على قوله السابق: «من قدّم كتاب الله...»؛ أي: اعدروا من قدم كتاب الله وقال...

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٢/٧٨١ - ٧٩١).

(٣) «الماتريديّة» له (٢/٤٥).

(٤) المصدر السابق (٢/٤٥ - ٦٢).

العقلياتِ الفاسدة، وقد سئمتُ من سردها، ولولا ذلك: لذكرتُ أكثرَ منها، لكنها لا تُعدُّ ولا تُحصى، وفي هذه كفايةٌ وعبرة، فهل من مدكر؟».

ثم قال: «وبعد هذا كلُّه: نطالبُ الماتريديَّة، ونسألهم: دُلونا - بالله عليكم - بأيِّ عقلٍ من هذه العقولِ توزنُ نصوصُ الوحي؟
فإن كان المرادُ من العقولِ هذه العقولُ: فتبَّ لها وقبحًا، كما قيل:

تبَّ لها تيك العقولِ فإنها عقلٌ على أصحابها ووبالُ
فقبحًا لعقلٍ كان ينقضُ الوحي حكمه ويشهدُ حقًا أنه هو كاذبُ
فعلى عقولكم العفاء فإنكم عاديتم المعقولَ والمنقولاً^(١)
لأنها شبهاتٌ محضة، وليست بعقولٍ ولا نُهيَّ تعقلُ أصحابها،
وتنهاهم عن الضلال.

وإن كان المرادُ من العقولِ: عقولُ الأنبياءِ والمرسلين
- صلواتُ الله وسلامُه عليهم - الذين هم أصحُّ البشرِ جميعًا عقلاً،
وأتمُّهم فهمًا، وعقلُ الصحابةِ رضي الله عنهم ومن على مناهجهم من أئمةِ
الدين، بما فيهم الإمامُ أبو حنيفة رحمته الله الذي يقولُ فيه الكوثريُّ: «إنَّ
عقلَ أبي حنيفةٍ يزنُ عقولَ أهلِ طبقتِهِ»: فللهُ درُّها، فعقولُ هؤلاء
لا تستحيلُ صفاتِ الله تعالى، ولا هي تُعارضُ نصوصَ الوحي، بل
عقولهم تعاضدُها وتقربُها»^(٢).

(١) هذا البيتُ للإمامِ ابنِ القيم، انظر: «الصواعق المرسلَّة على الجهميَّة
والمعطلَّة» (٣/٩٧٨)، وأمَّا البيتان الأولان فلم أقف على قائلهما.

(٢) «الماتريديَّة» (٢/٦٢).

تبيّن مما سبق: «أنّ منازل الخلق متفاوتة في العقلِ أعظم تفاوت، وأبصارهم مختلفة، وليس العقلُ بأسره في واحدٍ من الناس، أو طائفةٍ معيّنة، حتى يكون تقديم عقولهم على ما جاءت به الرسل، بل لكلّ طائفةٍ معقولٌ مخالفٌ معقولِ الأخرى، فمن أظلم وأشدّ عدواةً للرسل ممن جوزَ لكل طائفةٍ من طوائفِ العقلاء أن يُقدّم عقولها على ما جاءت به الرسل.

فإن قالوا: إنّما نقدّم العقلَ الصريحَ الذي لم يختلف فيه اثنانٍ على نصوص الأنبياء: فقد رموا الأنبياء بما هم أبعد الخلق منه، وهو أنهم جاؤوا بما يخالفُ العقلَ الصريحَ الذي لا يختلف فيه اثنان...»^(١).

قلت: الناظرُ في صنيع المتكلمين يكادُ يجزمُ بأنهم لمّا يتحدّثون عن قضية معارضة العقل للنقل لا يجزمون بأنّ هذه النصوص أو تلك تخالفُ عقولهم فقط، بل يتحدّثون وكأنّ هذه النصوص تخالفُ عقولَ جميع الناس.

ومن هذا يتبيّن أنّ الافتراضَ الأخيرَ للإمام ابنِ القيم رحمته الله ليس مجرداً افتراضٍ فقط، بل هو واقعُ صنيع المتكلمين، وفيه من انتقاصِ الوحي والرسلِ ما يكفي للاعتبار.

وهو - فوق ما تقدّم من رمي الأنبياء بهذه النقيصة - كذبٌ لا شك في كذبه؛ فإنه «لا يُعلمُ آيةٌ من كتابِ الله، ولا نصٌّ صحيحٌ عن رسولِ الله صلى الله عليه وآله في باب أصول الدين: اجتمعت الأمة على خلافه، وغاية ما يُقدّر اختلافُ الأمة في القولِ بموجبه، ومن له

(١) «الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/ ٨١٧ - ٨١٨).

خبرةً بمذاهبِ الناسِ وأقوالِ السلفِ يعلمُ قطعاً أنّ الأمةَ اجتمعت على القولِ به قبل ظهورِ المخالف، كما اجتمعت بأنّ الله مستوٍ على عرشه فوقَ سماواته، وأنّ المؤمنين يرونه عياناً بالأبصارِ من فوقهم في الجنة، وأنه سبحانه كلّمَ نبيّه موسى منه إليه بلا واسطةٍ تكليماً سمعَ به كلامه، ولم يشك أنه هو الذي كان يكلمه، وأنه كتبَ مقاديرَ الخلائقِ وقدرها قبل أن يخلقهم، وأنه علّمَ ما هم عاملوه قبل أن يعملوه، وأنه يحب، ويُبغض، ويرضى، ويغضب، ويضحك، ويفرح، وأنّ له وجهًا ويدين.

فهذا إجماعٌ معلومٌ متيقنٌ عند جميع أهلِ السنّة والحديث، فالعقلُ الذي يُعارضُ هذا لم تجمع عليه الأمة، ولم يُعرف عن رجلٍ واحدٍ من السلفِ والأئمةِ أنه قاله.

وغايته: أن يكونَ عقلَ فرقةٍ من الفرقِ اشتقت لأنفسها مذهباً، وادّعت له معقولاً، فلمّا صالت عليها نصوصُ الوحي التجأت إلى العقل، وادّعت أنه يُخالفها، وصدقت وكذبت:

أما صدقها: فإنّ نصوصَ الوحي تخالفُ معقولها هي، وذلك من أدلّ دليلٍ على فسادِه في نفسه؛ إذا شهدت له نصوصُ الوحي بالبطلان.

وأما كذبها: فزعمها أنّ نصوصَ الوحي تخالفُ العقلَ المتفقَ عليه بين العقلاء، فهذا لم يقع، ولا يقع ما دامت السماءُ سماءً، والأرضُ أرضاً، بل تزولُ السماءُ والأرضُ وهذا لا يكون.

فأيُّ ذنبٍ للنصوصِ إذا خالفت عقولَ بعضِ الناسِ؟ فقد وافقت عقولَ أصحّ الناسِ عقلاً: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ

وَالنَّبِيُّ هَدَى اللَّهُ فِيهِدُهُمْ أَقْتَدَهُ ﴿٨٩﴾ [الأنعام: ٨٩، ٩٠] (١).

وقد صدق الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب حينما قال - مقارناً مقارنةً دقيقةً بين موقفين متناقضين للمتكلمين -:

«... ويتكلمون في عصمة الأنبياء بما يضحك العاقل، ويوسعون الكلام فيه، ويفردونه بالتصنيف، والنوع الذي انعقد الإجماع على العصمة فيه - وهو حظهم ونصيبهم - لا يلتفتون إليه، بل يحرمون الالتفات إليه، ولو صحَّ كلامهم في الأول فلا تعلق له بهم» (٢).

وقد سبق نصٌّ جيدٌ للإمام الشوكاني فيمن يدعي معارضة العقل للنصوص، ومما جاء فيها: «وكثيراً ما تجد في علم الكلام - الذي يسمونه «أصول الدين» - قاعدةً قد تقررت بينهم واشتهرت، وتلقنها الآخر من الأول، وجعلوها جسراً يدفعون بها الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فإذا كشفت عنها وجدتها في الأصل كلمةً قالها بعض علماء الكلام، زاعماً أنه يقتضي ذلك «العقل» ويستحسنه، وليس إلا مجرد الدعوى على العقل وهو عنه بريء؛ فإنه لم يقض بذلك «العقل» الذي خلقه الله في عباده، بل قضى به عقلٌ قد تدنس بالبدع، وتكدر بالتعصب، وابتلي بالجهل بما جاء به الشرع، وجاء بعده من هو أشدُّ بلاءً منه، وأسخفُ عقلاً، وأقلُّ علماً، وأبعد عن الشرع، فجعل ذلك قاعدةً عقليةً ضرورية، فدفع بها جميع ما جاء

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة» (٣/ ٨٣٣ - ٨٣٤).

(٢) «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (١/ ١٨٠).

عن الشارع، عرفَ هذا من عرفه، وجهله من جهله، ومن لم يعرف هذا فليتهم نفسه.

فيا لله العجب من فرية يفترها على العقل بعض من حُرِمَ علم الشرع، ثم يأتي من بعده فيجعلها أصولاً مقررةً، وقواعدَ محررةً، ويؤثرها على قولِ الله ﷻ وقولِ أنبيائه...»^(١).

وأختمُ هذا المبحثَ بكلامِ نفيسٍ للإمامِ ابنِ القيم - رحمه الله تعالى -، يبيِّنُ فيه أنَّ هؤلاء المعارِضين للوحي عكسوا شرعةَ الله وحكمته، قال:

«إنَّ هؤلاء عكسوا شرعةَ الله وحكمته، وضادّوه في أمره؛ فإنَّ الله سبحانه جعلَ الوحيَ إمامًا والعقلَ مؤتمًا به، وجعله حاكمًا والعقلَ محكومًا عليه، ورسولًا والعقلَ مرسلًا إليه، وميزانًا والعقلَ موزونًا به، وقائدًا والعقلَ منقادًا له، فصاحبُ الوحي مبعوثٌ وصاحبُ العقلِ مبعوثٌ إليه، والآتي بالشرعِ مخصوصٌ بوحي من الله وصاحبُ العقلِ مخصوصٌ ببحثٍ عن رأيٍ وفكرة، وصاحبُ الوحي ملقى وصاحبُ العقلِ كادحٌ طالب، هذا يقول: أمرتُ ونهيتُ، وأوحي إليّ، وقيل لي، وما أقولُ شيئًا من تلقاء نفسي، ولا من قبَلِ عقلي، ولا من جهةٍ فكري ونظري، وذاك المتخلفُ يقول: نظرتُ، ورأيتُ، وفكرتُ، وقدّرتُ، واستحسنْتُ، واستنتجتُ، والمتخلفُ يقول: معي آلةُ المنطق، والكلياتُ الخمس، والمقولاتُ العشر، والمختلطات والموجهات أهتدي بها، والرسولُ يقول: معي كتابُ الله، وكلامه، ووحيه.

(١) «أدب الطلب ومنتهى الأرب» له (ص ١٦٦ - ١٦٧).

والمتخلفُ يقولُ: معي العقلُ، والرسولُ يقولُ: معي نورُ خالقِ العقلِ، به أهدي وأهتدي، والرسولُ يقولُ: قال الله كذا، قال جبريلُ عن الله كذا، والمتخلفُ يقولُ: قال أفلاطون، قال بقراط^(١)، قال أرسطو كذا، قال ابنُ سينا، قال الفارابي.

فيسمَعُ من الرسولِ ظاهرُ التنزيلِ، وصحيحُ التأويلِ، وشرعُ سُنَّة، وأمرٌ بمعروفٍ ونهيٌ عن منكر، وخبرٌ عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله، وخبرٌ عن السماء، والملائكة، واليومِ الآخر.

ويسمع من الآخر: الهيولى والصورة، والطبيعة والاستقص^(٢)، والذاتي والعرضي، والجنس، والنوع، والفصل، والخاصة^(٣)، والأيس والليس^(٤)، وعكس النقيض^(٥)، والعكس

(١) (بقراط) أو (أبقراط) (٤٦٠ - ٣٧٧ ق.م): طبيبٌ يوناني، ولد في جزيرة (كوس) اليونانية، وهو أشهر الأطباء الأقدمين، ترجمته في: «طبقات الأطباء والحكماء» لابن جلجل (ص ١٦)، «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (ص ٣٤)، «المنجد» (ص ١٣٨).

(٢) الأستقص - ويُقال: الأسطقس -: هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب؛ كالحجارة والقراميد والجذوع التي يتركب منها القصر، وهي بمعنى أصل الشيء. انظر: «مفاتيح العلوم» (ص ١٣١)، «معيار العلم» (ص ٢٨٨ - ٢٨٩).

(٣) الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة: أنواع الكليات، وكلها خمسة، خامسها: العرض العام، انظر التفصيل عنها في «تهذيب المنطق» (ص ١٥ - ٢٠).

(٤) كلمة (أيس) ضد كلمة (ليس)، فالأولى تدل على الوجود أو الموجود، والثانية تدل على العدم أو المعدوم. انظر: «مفاتيح العلوم» للخوارزمي (ص ٣٧)، «المعجم الفلسفي» (١/ ١٨٣ - ١٨٤).

(٥) عكس النقيض: تبديل نقيضي الطرفين، مع بقاء الصدق والكيف، =

المستوي^(١)، وما شاكلَ هذا مما لا يسمع من مسلم ولا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي، إلا من رضي لنفسه بما يرضى به هؤلاء المتخلفون لأنفسهم، ورغبَ فيما رغبوا فيه.

وبالجملة: فهما طريقان متباينان، فمن أراد أن يتمقل بعقول هؤلاء: فليعزل نظره عن الوحي، ويخلي بينه وبين أهله، ومن أحب أن يكون من أهل العقل والوحي: فليعتصم بالوحي، ويستمسك بقرز من جاء به، ويسلم إليه أعظم من تسليم الصبي لأستاذه ومعلمه بكثير؛ فإن التباين الذي بين النبي وبين صاحب المعقول أضعاف أضعاف التباين الذي بين الصبي والأستاذ.

ومن العجب: أن هؤلاء المقدمين عقولهم على الوحي: خاضعون لأئمتهم وسلفهم، مستسلمون لهم في أمور كثيرة، يقولون: هم أعلمُ بها منا، وعقولهم أكملُ من عقولنا، فليس لنا أن نعرض عليهم، فكيف يعترض على الوحي بعقله من نسبته إليه أدق وأقل من نسبة عقل الطفل إلى عقله؟!...»^(٢).

والذي ذكره الإمام ابن القيم لم يتعدّ الواقع، والناظر في كتب

= أو جعل نقيض الثاني أولاً مع مخالفة الكيف، ومعنى: «مع بقاء الصدق»: أنه إن كان الأصل صادقاً: كان العكس صادقاً أيضاً، ومعنى «مع بقاء الكيف»: أنه إذا كان الأصل موجباً: كان العكس أيضاً موجباً، وإن كان سالباً: كان العكس أيضاً سالباً. انظر: «تهذيب المنطق» للتفتازاني (ص ٤٠ - ٤١)، «شرح التهذيب» (ص ٤١).

(١) العكس المستوي: تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف. «تهذيب المنطق» للتفتازاني (ص ٣٦ - ٣٧).

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٣/ ١٩٠ - ١٩٤).

المتكلمين، ومنهم التفتازاني، يمل من هذه العبارات الغربية: قال الحكماء، قال المعلم الأول، قالت الفلاسفة... في حين أنك قد تقرأ عدة صفحات من كتبهم في العقيدة، ولا تجد فيها آية أو حديثاً. وبعد: فمما لا شك فيه «أن هؤلاء المعارضين للوحي بعقولهم: ارتكبوا أربع عظام:

إحداها: ردّهم لنصوص الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم -.

الثانية: إساءة الظن به، وجعله منافياً للعقل، مناقضاً له.

الثالثة: جنائتهم على العقل برّدهم ما يوافق النصوص

من المعقول؛ فإن موافقة العقل للنصوص التي زعموا أن العقل يردها أظهر للعقل من معارضته لها.

الرابعة: تكفيرهم أو تبديعهم وتضليلهم لمن خالفهم في

أصولهم التي اخترعوها، وأقوالهم التي ابتدعوها، مع أنها مخالفة للعقل والنقل، فصوّبوا رأي من تمسك بالقول المخالف للعقل والنقل، وخطأوا من تمسك بما يوافقهما، وراج ذلك على من لم يجعل الله له نوراً، ولم يُشرق على قلبه نور النبوة^(١).



(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعطلّة» (٣/٩٨٨ - ٩٨٩)، وانظر:

(٣/١١٣٠ - ١١٣١، ٤/١٢١٣).





المبحث الرابع



اعتماده على المجاز ومناقشته في ذلك

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحقيقة والمجاز.

المطلب الثاني: أهمية المجاز عند القائلين به، واستعراض

شيء من أغراض المجازيين.

المطلب الثالث: نماذج من اعتماد التفتازاني على المجاز.

المطلب الرابع: المجاز بين النفي والإثبات.

المطلب الخامس: إبطال نظرية المجاز.

المطلب السادس: القرينة في المجاز بين الحقيقة والوهم.

*** * **



الافتتاحية

استُخدم المجازُ كأداة طيبة في كثير من المسائل التي خولف فيها منهجُ أهل السُنَّة والجماعة، وكان المستخدمون له ينطلقون في كل ذلك من أن المجازَ جزءٌ أساسي من اللغة العربية، لذلك فقد استحسنت أن أقدم بين يدي البحث ببعض الإيضاحات حول تحرير محل النزاع، وحول دور المتكلمين في تدوين البلاغة العربية، وذلك لأتوصل من خلاله إلى بيان براءة اللغة العربية مما نُسب إليها في هذا الخصوص، وأن القضية لا تعدو أن تكون مظهرًا من مظاهر تسرُّ أهل البدع خلف بعض المصطلحات الحادثة لتمرير معتقداتهم الفاسدة عن طريقها.

ولذلك فقد رأيتُ من الضروري أن أفتح هذا المبحث بتمهيدٍ يوضح ذلك.

ولتتضح المسألةُ أكثر، رأيتُ أن أعقد المطلب الثاني - بعد تعريف المجاز في المطلب الأول - لبيان أهمية المجاز عند القائلين به، واستعراضِ شيءٍ من أغراضهم، وسيسأهمُ ذلك في الكشف عن مغزى إصرارهم عليه - بإذن الله تعالى -.

وبعد عرض نماذج من اعتماد التفازاني على المجاز في المطلب الثالث: كان من المناسب أن أستعرض المذاهب في المجاز في مطلب مستقل، ومن ثم تخصيص مطلب آخر لتقويضه وإبطاله.

وقد رأيتُ أنّ القرينةَ تحتل مكانةً بارزةً في بنيان المجاز، ولاحظتُ تلاعب المجازيين فيما يتعلق بها، فرأيتُ أن أخصصها بمطلبٍ مستقل، لمناقشتهم في هذا الأمر.

التمهيد:

قد يستغرب بعضُ الناس أن يُعطى المجازُ هذه المساحة في مثل هذا البحث الذي حُصِّصَ لمناقشة التفتازانيّ - رحمه الله تعالى - في الموضوعات العقدية التي خالفَ فيها منهجَ السلف.

ومما يمكن أن يثيرَ أو يعزِّزَ ذلك الاستغراب هو ما استقرّ لدى المتأخرين أن المجاز المعروفَ عند البلاغيين أو المتكلمين هو جزءٌ من أساليب اللغة العربية، بل هو من أهم مرتكزات علم البلاغة، العلمُ الذي يكشف لنا مواقع الحسن والكمال، الذي تتميز به اللغة العربية، ويكشف عن مناحي الاتساع الذي يمكن المتكلمَ أو الكاتبَ أن يتدرج في الكمال حسب تمكنه من الاهتداء إلى مواضع الحسن وعناصر الجمال التي يمتاز بها التعبيرُ الفني الرفيع، ويكشف أيضًا عن أسرار القوة، والجمال، والوضوح، ومظاهر الإجادة في التعبير الفني، والذي هو الوسيلة التي لا بد منها لتذوق الجمال في ألوان القول وفنون التعبير.

إذًا، فكيف يمكن الشكُّ - فضلًا عن الإنكار - في المجاز، وهو يُعدُّ في علم البلاغة من أهم المظاهر التي تشكل وجوه الحسن في الكلام، وهو لونٌ من ألوان التطور الدلالي، يُسهم في إكساب الألفاظ دلالاتٍ جديدة؟!!

وهل يُقبل من شخصيّةٍ مهما بلغت في العلم أن تنكر ظاهرةً لغويّةً معروفةً لدى العرب قديمًا وحديثًا؟

ولالإجابة على ذلك، ولإلقاء الضوء على بعض ما يمكن أن يساهم في تفهّم المحور الأساسي في القضية، لا بد من الإشارة إلى أمرين أساسيين:

١ - تحرير محل النزاع.

٢ - أثر المتكلمين عمومًا، والمعتزلة خصوصًا، في تدوين علم البلاغة العربية.

أولاً: تحرير محل النزاع:

١ - مما لا شك فيه: أن اللغة العربية تمتاز بميزات كثيرة لا يعرفها إلا من «كثّر نظره، واتسع علمه، وفهّم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خصّ الله به لغتها دون جميع اللغات؛ فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة^(١)، والبيان، واتساع المجال: ما أوتيته العربُ خصّيصاً من الله...»^(٢).

ومن أوضح الأدلة على ذلك تنوعُ وتعدّد العلوم التي خدمت هذه اللغة، من نحو، و صرف، و متن اللغة، و فقهها، و علوم البلاغة و فروعها الثلاثة: المعاني، والبيان، والبديع. وقد بلغت أنواع اللغة وعلومها عند السيوطي في كتابه «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» إلى خمسين نوعاً.

ولا غرو في ذلك، فلغة العرب «أفضل اللغات وأوسعها، قال

- جلّ ثناؤه -: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٧﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥]،

(١) العارضة: قوة الكلام وتنقيحه، والرأي الجيد. «لسان العرب» (٤٣/٩).

(٢) «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة (ص ١٢).

فوصّفه - جلّ ثناؤه - بأبلغ ما يوصف به الكلام، وهو البيان...»^(١).

٢ - ومن أهم ما تميّز به العرب: هو التفنّن في الأساليب، وقد فصل كثير من العلماء في هذا الأمر، ولا مجال لذكر أمثلة لذلك، على أن المقام ليس بحاجة ماسة إليه.

٣ - وكلّ هذا مما لا ينكره من له أدنى إلمام بهذه اللغة، وكيف يمكن أن ينكر ذلك منكر، وليس لأحد - سواء كان نحوياً، أو بلاغياً، أو غير ذلك - أن يتحكم في لغة العرب بنفي شيء متداول عندهم، وإنما منتهى وظيفة كل من خدم هذه اللغة أن يستقرئ أساليب العرب في كلامهم، وذلك بجمع الأمثال، وإرجاع النظر إلى نظيره، والخروج من ذلك بقواعد مقننة، تسهّل للمتعلّم التعرف على أساليب العرب في ذلك.

وعلى هذا الأساس قدّم كل من النحاة والبلغاء وغيرهم خدماتهم لهذه اللغة، حفظاً لها بكل خصائصها وميزاتها، وإيقاف المتأخرين على أنماط المتقدمين في الكلام.

وكل من خرج عن هذا المسار، وحاول أن يستنطق العرب ما لم يقوله، أو ينسب إليهم ما استحسّنه هو دون أن يكون له رصيد من لغة العرب، أو يفسر كلامهم على ضوء الاصطلاحات التي حدثت بعد تأثر اللغويين بالأساليب الأجنبية، أو تطعيم أي لفظ مستعمل عندهم بجزء غريب عن اللغة: فقد خدم فكره وهواه،

(١) قاله الإمام ابن فارس في كتابه «الصاحبي في فقه اللغة العربية» (ص ١٩)، ونقله السيوطي في «المزهر في علوم اللغة وأنواعها» (ص ٣٢١).

وحَمَلَ اللغةَ ما لا تحتمل، بل تعدى إلى جريمة نشر معتقداته ومبادئه باسم العرب ولغتهم.

وهذا هو الذي حصلَ مع كثيرٍ من المصطلحات التي أكرهت اللغة العربية على توطينها، ونُسبت - زورًا وبهتانًا - إلى العرب ولغتهم، مع أنها لا تمثل إلا رأي بعض من تطفل على هذه اللغة، وانتصبَ لخدمتها ليتمكن من توظيفها، وأقحمَ فيها مبادئ غريبة لا تمت إليها بصلة باسم العرب جميعًا.

وقد تمَّ هذا على مراحل، عملت من خلالها أجيالٌ من اللغويين على ترسيخها في العقلية العربية، وشاركت عدة عوامل في بلورتها وتعميقها، وبُذلت في ذلك جهودٌ حثيثة، ركزت على إلباسها لبسة العربية، وألبست شيئًا من الحق بكثيرٍ من الباطل، حتى انتهت إلينا هذه المصطلحات بشكلٍ لا يخوّل لأحدٍ أن يشك في مشروعيتها، إلا إذا كان الرجلُ على حذرٍ من هذه الأمور، وعلى علم بأصحاب هذه الألاعيب قديمًا وحديثًا، وعلى صلةٍ بشيءٍ من تراثهم وأساليبهم.

وسأتي مزيدٌ من التفصيل في هذا الأمر في النقطة اللاحقة.

إذا، كيف يُفسَّر موقفٌ من ينكر المجاز، وهو نوعٌ من أنواع علم البلاغة، بل هو روحها، وسمه اللغة العربية - كما عبّر بذلك بعض المجازيين -^(١)؟

(١) انظر: «مختصر الإجهاز على من ينكر المجاز» لعيسى بن عبد الله الحميري (ص ٥ - ٦)، وانظر: «التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس» (ص ٤٢٩).

٤ - إنه ليس الخلاف في وجود ظاهرة الاتساع في اللغة العربية، بل وليس الخلاف في بعض أسس المجاز المقابل للحقيقة .
فمثلاً: أ - لا يخالف أحدٌ في صحة قول القائل: «رأيتُ أسدًا يرمي» يريد بالأسد الرجلَ الشجاع، ولا في كون هذا الأسلوب من الأساليب الراقية في اللغة .

ب - ولا خلاف أيضاً في أن كلمة (أسد) إذا خلت عن القرائن يتبادرُ إلى الذهن أنه السبع المعروف .

وتحريرُ محل النزاع في هذا المثال وأمثاله هو: في الحكم على هذا الأسلوب بأنه مجاز، ومن ثم الحكم عليه بجميع أحكام المجاز، من كونه يصحُّ نفيُه، وكونه غير الأصل، وغير ذلك مما خصّوا به المجاز، مما يهوّن من شأن هذا الأسلوب، ويجعله عرضةً للأحكام الكثيرة المتعلقة بالمجاز، وأهمُّ ذلك الحكم عليه بأنه خلاف الحقيقة (الأصل) .

فموقفُ أهل السُّنة هنا هو أنّ هذا أسلوبٌ من أساليب العرب، وكلمةُ (أسد) حقيقةٌ فيما استعملت فيه هنا أيضاً، وقد قامت القرينة بتحديد المراد بالأسد هنا، وليس لأحدٍ أن يتحكّم في لغة العرب، ويحكم على هذا الأسلوب بأنه خلاف الأصل، استناداً إلى فكرة (الوضع) التي تحتاج هي الأخرى إلى الأدلة التي تثبتُها، والتي لا تحمل هي الأخرى أي شرعية في اللغة، فضلاً عن كونها أساساً لكثير من الأحكام الأخرى .

يقول الدكتور لطفي عبد البديع: «ومنازعة القوم (أي: منكري المجاز) إنما كانت منازعةً في صحته على أنه خلاف الأصل الذي

ينبغي أن يكون عليه الكلام، وإلا، فإن ما أُطْلِقَ عليه المجاز ثابتٌ في اللغة، لا يسع أحدا إنكاره، وهو أكثرُ من أن يُحصى... قال امرؤ القيس:

فقلت له لَمَّا تَمَطَّى بصلبه وأردفَ أعجازًا وناء بكلكل^(١)
وليس لليل صلب ولا أرداف، ولم يؤثّر عن أحدٍ ممن سمعوا هذا الضربَ من الكلام قبل ظهور القولِ بالمجاز بعد القرون الثلاثة الأولى أنه خلاف الأصل، أو أنّ ألفاظه استعملت في غير ما وُضِعَتْ له...^(٢).

هذه خلاصة ما أردتُ أن أقوله في عرض تحرير محل النزاع.

أما المجازيون، فكثيرٌ منهم قد أباحوا لأنفسهم عرض القضية كيفما شاءوا، فتراهم يعرضونها غير مبالين بالموضوعية، وبدؤوا الخلط من بداية نقطة الخلاف (وهي تحرير محل النزاع) مروراً باستعراض أدلة مخالفيهم، وانتهاءً بالنتائج، كما ستأتي الإشارةُ إلى ذلك في المطلب الرابع - إن شاء الله تعالى -.

ثانياً: أثر المتكلمين عموماً، والمعتزلة خصوصاً، في تدوين علم البلاغة العربية:

أولاً: تاريخ علم البلاغة وتطوّره:

لن يتضح هذا الأمر إلا باستعراض تاريخ علم البلاغة وتطوّره، فسأعرض ذلك بإيجاز، ليُعرف مدى تغلُّغ المتكلمين في هذا الفن من بدايته، وسأتكلم عنه من ناحيتين:

(١) انظر: «ديوان امرئ القيس» (ص ٤٨) ط. دار المعرفة.

(٢) «فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث» (ص ١٨٢ - ١٨٣).

الناحية الأولى:

قسّم المعنيون بدراسة ظاهرة تطور علم البلاغة الأئمة الذين تطور هذا العلم على أيديهم إلى طائفتين^(١):

الطائفة الأولى: طائفة اللغويين، وهؤلاء كانوا يعلمون رواية الأدب وأصوله اللغوية والنحوية... وقد هداهم البحث في أساليب الشعر القديم من ناحيتها اللغوية والنحوية إلى استنباط بعض

(١) انظر في ذلك: «في البلاغة العربية» للدكتور عبد العزيز عتيق (ص ٢٠٢ - ٢٠٥)، «البلاغة: تطور وتاريخ» للدكتور شوقي ضيف (ص ٢٨ - ٥٨)، «البلاغة العربية» للدكتور أحمد مطلوب (ص ٢٤ - ٢٨)، «المدخل إلى دراسة البلاغة العربية» للدكتور السيد أحمد خليل (ص ١٠ - ١٠٣)، «المختصر في تاريخ البلاغة» للدكتور عبد القادر حسين (ص ٦، ٩ - ١٠، ١٢ - ١٦، ١٩٨)، «الإمام شرف الدين الطيبي: تجديده وجهوده البلاغية» لعبد الحميد هنداوي (ص ٣٤ - ٣٨)، «فخر الدين الرازي بلاغياً» للدكتور ماهر مهدي هلال (ص ٢٥، ٣٠ - ٣٤).

وقد عبّر السيوطي عن المنهجين بأنّ طريقة الطائفة الأولى هي طريقة العرب البلغاء، وطريقة الطائفة الثانية هي طريقة العجم وأهل الفلسفة. انظر: «حسن المحاضرة» له (١/١٩٠) [وفي طبعة: ١/١٥٧].

ومن الكتب التي اعتنت بإبراز خصائص المدرستين في البلاغة: «مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء» للدكتور حامد الربيعي، والمراد بـ(العلماء) هنا هم المتكلمون، كما يظهر من كلام مؤلفه، انظر: الفصل الأول من الباب الأول، والذي هو بعنوان: «عوامل ظهور النزعة العلمية في البحث البلاغي»، وخاصة الصفحات: (٤٣٣ - ٤٤٩).

وهناك دراسات مستقلة في المدرسة الكلامية وإنجازاتها، منها: «بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية»، انظر الصفحات: (٦ - ٩، ١١٧).

الخصائص الأسلوبية، على نحو ما نجد في «كتاب سيبويه»، و«معاني القراء» للفراء، و«مجاز القرآن» لأبي عبيدة، وغيرهم.

الطائفة الثانية: «أما طائفة العلماء المعلمين الأخرى، التي ظهرت في العصر العباسي، فهي طائفة علماء الكلام، وفي طليعتهم المعتزلة، الذين كانوا يدرّبون تلاميذهم على فنون الخطابة، والجدل، والبحث، والمناظرة، في الموضوعات المتصلة بفكرهم الاعتزالي...»^(١).

والمفاجأة في هذه الدراسة بالنسبة لنا هي أن نرى المتكلمين قد برزوا في هذا المضمار إلى هذا الحد، حيث إنهم يشكلون هذه الأهمية في تطور هذا العلم.

ومن الضروري أن نلاحظ هنا: أن هذه الطائفة قد عُرِفَتْ وتميّزت منذ البداية، فصفتها معروفٌ متميز، وهي غير طائفة اللغويين، وفي ذلك ما يُشعرنا بكونهم دخلاء في هذا الميدان^(٢)، ولكن نرى أنهم قد بلغ بهم الأمر إلى أن قال أحد الباحثين: «ولأسف الشديد، فقد طغت المدرسة الكلامية على المدرسة الأدبية، وتوارت البلاغة وراء المنطق والفلسفة كما تتوارى الشمس

(١) «في البلاغة العربية» (ص ٢٠٣).

(٢) يقول أبو هلال العسكري في كتابه «الصناعتين» (ص ١١): «وليس الغرض في هذا الكتاب سلوك مذهب المتكلمين، وإنما قصدت فيه مقصد صنّاع الكلام من الشعراء والكتاب»، ومفهوم كلام العسكري: أن المتكلمين ليسوا من صنّاع الكلام، ولذلك رغب عن طريقتهم التي تنزع إلى التجريد أكثر من صلتها بالواقع.

خلف حُجُبٍ من السحب الداكنة»^(١).

ويقولُ باحثٌ آخر: «وقد استطاعت هذه المدرسةُ السيطرةَ على الدراساتِ البلاغيّةِ بعد الشيخ عبد القاهر الجرجاني، وبلغت ذروتها في عصور الشروح والتلخيصات»^(٢).

ومن طريفٍ ما يُذكر في هذا المقام، هو ما قاله الإمام إبراهيم الحربي^(٣): «كان أهلُ البصرةِ أهلُ العربيةِ منهم أهلُ الأهواء، إلّا أربعة؛ فإنهم كانوا أصحابَ سنّة: أبو عمرو بن العلاء^(٤)، والخليل بن أحمد^(٥)،

(١) «المختصر في تاريخ البلاغة» للدكتور عبد القادر حسين (ص ١٥)، وانظر: «المدخل إلى دراسة البلاغة العربية» للدكتور أحمد خليل (ص ١٠٢ - ١٠٣).

(٢) قاله الدكتور أحمد مطلوب في كتابه «البلاغة عند السكاكي» (ص ١٠٦).

(٣) هو: إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم بن بشير البغدادي، أبو إسحاق الحربي (١٩٨ - ٢٨٥هـ)، وصفه الذهبيُّ بأنه «الإمام، الحافظ، العلامة، شيخ الإسلام»، من أشهر كتبه: «غريب الحديث»، و«مناسك الحج». ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٢٨/٦)، «طبقات الحنابلة» (٨٦/١)، «تذكرة الحفاظ» (٥٨٤/٢)، «السير» (٣٥٦/١٣).

(٤) هو: أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان (ت ١٥٤هـ)، واختلف في اسمه، فقيل: زبّان، أو العريان، والأولُّ أشهر، وهو من شيوخ الأصمعي، وأحد الأئمة القراء السبعة، وأحد أئمة اللغة، ترجمته في: «نزهة الألباء» (ص ١٥)، «تهذيب الكمال» (١٢٠/٣٤)، «السير» (٤٠٧/٦)، «التقريب» (ص ٦٦٠).

(٥) هو: الأزدي الفراهيدي، أبو عبد الرحمن البصري (١٠٠ - ١٧٠هـ)، من أئمة اللغة والأدب، وواضعُ علم العروض، وهو شيخ سيبويه النحوي، ترجمته في: «إنباه الرواة» (٣٤١/١)، «تهذيب الكمال» (٣٢٦/٨)، «السير» (٤٢٩/٧).

ويونس بن حبيب^(١)، والأصمعي^(٢)»^(٣).

وهذا يوضح لنا مدى تسلطهم على ميدان اللغة، حتى صار أهلُ السُّنَّة منهم يعدُّون بالأصابع.

الناحية الثانية:

إن المعتنين بدراسة تطور البلاغة يكادون يتفوقون على تميُّز ثلاث شخصياتٍ في ذلك، وكلُّ واحدٍ منهم يمثل عهداً من عهود تطور البلاغة، وهم:

١ - الجاحظ المعتزلي (ت ٢٥٥هـ)، وقد اعتبروه المؤسس الأول للبلاغة العربية^(٤).

(١) هو: الضبي مولاهم، أبو عبد الرحمن البصري (ت ١٨٣هـ)، إمام النحو، تلميذ أبي عمرو بن العلاء، وشيخ الكسائي وسيبويه والفراء، ترجمته في: «نزهة الألباء» (ص ٣١)، «السير» (١٩١/٨)، «بغية الوعاة» (٣٦٥/٢).

(٢) هو: الإمام عبد الملك بن قُريب بن عبد الملك بن علي بن أصمغ، أبو سعيد الباهلي، الأصمعي، البصري (ت ٢١٦هـ)، ترجمته في: «تهذيب الكمال» (٣٨٢/١٨)، «السير» (١٧٥/١٠)، «التقريب» (ص ٣٦٤).

(٣) انظر: «تاريخ بغداد» (٤١٨/١٠)، «تهذيب الكمال» (٣٨٨/١٨) في ترجمة الأصمعي، و(١٢٥/٣٤) في ترجمة أبي عمرو بن العلاء.

(٤) انظر: «في البلاغة العربية» (ص ٢٠٣ - ٢٠٦) وبالأخص (ص ٢٠٥ - ٢٠٦)، «البلاغة: تطور وتاريخ» (ص ٤٦ - ٥٨)، وبالأخص (ص ٥٧ - ٥٨)، «فخر الدين بلاغيًا» للدكتور ماهر مهدي هلال (ص ١٩)، «الإمام شرف الدين الطيبي: تجديده وجهوده البلاغية» (ص ٣٧، ٤٥)، «التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس» للدكتور حمادي صمّود (ص ١٣٧ - ٣١١)، وقد عنون لهذه المرحلة بـ(الحدث الجاحظي).

٢ - عبد القاهر الجرجاني الأشعري (ت ٤٧١هـ)، وقد اعتبروه واضع أسس علم البلاغة العربية، والمشيد لأركانها، والموضح لمشكلاتها^(١).

٣ - الزمخشري المعتزلي (ت ٥٣٨هـ)، وقد اعتبروه مكمل قواعد علم المعاني والبيان، ومطبق القواعد التي وضعها الجرجاني^(٢). وهذا العرض الموجز يكشف لنا حظ المتكلمين من اللغة، وأنهم هم فرسان هذا الميدان، على أن للمعتزلة في ذلك نصيب الأسد.

وبناءً على كل هذه المعطيات، فقد صرح أحدهم بأن البلاغة قد «نشأت في أحضان بيئة المتكلمين، وخاصة المعتزلة، وازدهرت وترعرعت في هذه البيئة أيضاً، ثم مضت تنضج وتتكامل على أيدي علماء هذه الطائفة النشطة من مفكري العربية، تعهدها في أول أمرها المعتزلة الأول، من أمثال عمرو بن عبيد^(٣)، وبشر بن

(١) انظر: «الطراز» للعلوي (٦/١)، «في البلاغة العربية» (ص ٢٢١ - ٢٢٤)، «البلاغة تطور وتاريخ» (ص ١٦٠ - ٢٢٠)، «تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها» (ص ٢٠ - ٢٣)، «فخر الدين الرازي بلاغيًا» (ص ٢٨ - ٢٩).

(٢) انظر: «في البلاغة العربية» (ص ٢٢١ - ٢٢٤)، «البلاغة تطور وتاريخ» (ص ٢١٩ - ٢٧٠)، «تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها» (ص ٢٣ - ٢٤)، «المختصر في تاريخ البلاغة» للدكتور عبد القادر حسين (ص ١٩٧).

(٣) هو: عمرو بن عبيد بن باب، أبو عثمان البصري (٨٠ - ١٤٤)، تلميذ الحسن البصري، وشيخ المعتزلة، كان معروفًا بالزهد، ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة الرابعة من المعتزلة، وأطرى فيه كعاداته مع أئمته، قال شيخ الإسلام عنه - في «بيان تلبس الجهمية» (١/٢٧٥) - نقلًا عن شيخ الإسلام الهروي -: إنه أول من بسط لسانه [يعني: في القدر]، =

المعتمر^(١)، وأبي عثمان الجاحظ، وتعهدها في فترة التطور والارتقاء: الرُّماني^(٢)، والقاضي عبد الجبار، وأمثالهما...^(٣).

= وأصبح رأسه، ونظم له كلاماً، ونصبه إماماً، ودعا إليه، ودلَّ عليه، فصارَ مذهباً يُسلك، وهو إمامُ الكلام، وداعيةُ الزندقة الأول، ورأس المعتزلة، سمي له لاعتزاله حلقة الحسن، وهو الذي لعنه إمامُ أهل الأثر مالك بن أنس الأصبحي، وإمامُ أهل الرأي النعمان بن ثابت الكوفي أبو حنيفة، وحدَّر منه إمامُ أهل المشرق عبد الله بن المبارك الحنظلي، فسلط الله عليه وعلى من استتبع واخترع سيفاً من سيوف الإسلام، وهو: أبو بكر أيوب بن أبي تميمة السختياني...».

ترجمته في: «فضل الاعتزال» للقاضي (ص ٢٤٢)، «أمالى المرتضى» (ص ١٦٩ - ١٧٨)، «تاريخ بغداد» (١٢/١٦٢)، «السير» (٦/١٠٤)، «عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية» (ص ١٥ - ٥٢).

(١) هو: بشر بن المعتمر، أبو سهل الهلالي الكوفي، ثم البغدادي (ت ٢١٠هـ)، زعيم البغداديين من المعتزلة، وأول من أنشأ فرع بغداد منهم، قال الشهرستاني عنه: «كان من أفضل علماء المعتزلة، وهو الذي أحدث القول بالتولد، وأفرط فيه، وانفرد عن أصحابه بمسائل ست...»، وإليه تنتسب فرقة (البشرية) من المعتزلة. ترجمته في: «فضل الاعتزال» (ص ٢٦٥)، «الملل والنحل» (١/٥٦)، «السير» (١٠/٢٠٣)، «في علم الكلام - المعتزلة» (ص ٢٦٥).

(٢) هو: أبو الحسن، علي بن عيسى الرُّماني النحوي المعتزلي (٢٩٦ - ٣٨٤هـ)، أخذ عن الزجاج، وابن دريد، وعنه الجوهري، وغيره، من كتبه: «النكت في إعجاز القرآن» وهو مطبوع، ترجمته في: «المنية والأمل» (ص ٩٢)، «نزهة الألباء» (ص ٣١٨)، «تاريخ بغداد» (١٢/١٦)، «إنباه الرواة» (٢/٢٩٤)، «السير» (١٦/٥٣٣).

(٣) «أثر المعتزلة في التراث النقدي والبلاغي حتى نهاية القرن السادس الهجري» للدكتور وليد إبراهيم قصاب [رسالة دكتوراه].

وقال باحثٌ آخر تحت عنوان «دور المعتزلة في ظهور علوم البلاغة وتطورها»:

«نظرًا إلى الدور الكبير الذي أدّاه المعتزلة عمومًا وأدباؤهم خصوصًا في نشوء وتطور الدراسات البلاغية في الأدب العربي: فقد ارتأينا أن نخصّصَ موضوعًا (لعله يريد موضعًا) لاستعراض جهودهم وإسهاماتهم في هذا المجال الهامّ من مجالات الأدب العربي...».

وقال: «وفيما يرتبطُ بموضوع دور المعتزلة في ظهور العلوم البلاغية وتطورها: يمكننا القول أن النواة الأصلية لهذه العلوم نشأت أساسًا بين أوساط المتكلمين... وفي الحقيقة فإننا نستطيع أن نقول: إن نهضة بلاغية وبيانية واسعة وناشطة حدثت بفضل المتكلمين - وعلى رأسهم المعتزلة - اعتبارًا من بداية القرن الثاني الهجري... وهكذا: فإن المعتزلة - من أمثال واصل، والنظام، وثمامة^(١)، وبشر، وعمرو بن عبيد، وغيرهم - يُعتبرون المؤسسين الأوائل لعلوم البلاغة والبيان...»^(٢).

وقد لا حظ أحدُ الباحثين - بحق - أنه يبدو من كثرة تقليد البلاغيين للمتكلمين وكأن البلاغة بدأت حيث انتهى علمُ الكلام، ومن

(١) هو: ثمامة بن أشرس، أبو معن الثُميري، البصري (ت ٢١٣هـ)، من شيوخ الجاحظ، ذكره القاضي عبد الجبار على رأس الطبقة السابعة، وهو معروف بالبلاغة والأدب، وإليه تنتسب فرقة (الثمامية) من المعتزلة، ترجمته في: «فضل الاعتزال» (ص ٢٧٢)، «المنية والأمل» (ص ٥٥)، «تاريخ بغداد» (١٤٥/٧)، «السير» (٢٠٣/١٠).

(٢) «تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم» للدكتور فالح الربيعي (ص ٥٠ - ٥١)، وقد أسهب فيه في هذا الموضوع، فليُراجع.

المتيقن أنّ الناظر إلى واقع كتب البلاغيين لن يستغرب هذه النتيجة .

على أن الشخصية التي تركت أثراً غائراً في البلاغة، وكادت أن تنفرد به، هي شخصية الزمخشري، ذلك أنه قد طبّق آراء الجرجاني في البلاغة من خلال تفسيره «الكشاف»، وخدم المعتقد الاعتزالي من خلاله، كما أنه «قد أضاف أصولاً بلاغية لم يعرض لها عبدُ القاهر، ونمّى كثيراً من الأصول السابقة، وحرّر كثيراً من المسائل»^(١)، وهناك دراساتٌ عديدة حول الزمخشري وأثره على من بعده في البلاغة، وأوفى هذه الدراسات - فيما وقفت عليه - هي دراسة الدكتور محمد أبو موسى في كتابه «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية»، والكتابُ كُلُّهُ في بابين، الباب الأول في عرض البحوث البلاغية في الكشاف^(٢)، والباب الثاني في استعراض أثر الكشاف في الدراسات البلاغية^(٣)، وفيه ثلاثة فصول، الفصل الأول: في أثره في مدرسة «مفتاح العلوم» للسكاكي^(٤)، الفصل الثاني: في أثر الكشاف في «المثل السائر»^(٥)، والفصل الثالث: في أثره في كتاب (الطراز) للعلوي^(٦).

(١) «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية» (ص ٣٦).

(٢) (ص ١٢١ - ٥٩٥)، وقد استفتح هذا الباب باستعراض مجمل ما استقرَّ عليه البحثُ البلاغيُّ قبل الكشاف للزمخشري.

(٣) (ص ٥٩٥ - ٧٣٥).

(٤) (ص ٥٩٧ - ٦٣٤).

(٥) (ص ٦٣٥ - ٦٩٠).

(٦) (ص ٦٩١ - ٧٣٤).

علمًا بأن الكتب الثلاثة المذكورة هي أهم الكتب البلاغية بعد الزمخشري إلى الآن، وأهمها هو الكتاب الأول، وهو الذي لخصه الخطيب القزويني في كتابه «تلخيص المفتاح»، والذي صار عمدة المتأخرين، وعليه شروح كثيرة، أشهرها شرحاً التفتازاني رحمته الله - المختصر، والمطول - والسكاكي من المعتزلة^(١)، وهذا يضيف علامات استفهام أخرى حول الآراء البلاغية التي اتسمت بالقداسة عند الكثيرين.

وسياتي مثالٌ مهم لبيان أثر الزمخشري فيمن بعده، في المطلوب الثالث - إن شاء الله تعالى - .

هذا، ومما لا يخفى على من يتحلّى بشيء من الإنصاف: أن الزمخشري قد أتقن تطويع تفسير آي القرآن لخدمة الاعتزال، حتى قال عنه أحدهم: «استخرجت من الكشاف اعتزالاً بالمناقش»^(٢).

وقد صرح المعتنون بدراسة منهجه في التفسير - والذين يظهر منهم الإعجاب به وبمنهجه في الغالب - أنه «استعان بمعرفته بعلمي

(١) انظر: «البلاغة عند السكاكي» للدكتور أحمد مطلوب (ص ٥٥)، «المدخل إلى بلاغة أهل السنة» للدكتور محمد الصامل (ص ٥٥ - ٥٦)، «مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء» (ص ٤٣٦)، «بنية العقل العربي» للدكتور محمد عابد الجابري (ص ١٠١)، «الموسوعة الميسرة» (٣/٢٩٣٦).

(٢) انظر: «الإتقان» للسيوطي (ص ٨٨٤)، والقائل هو البلقيني.

وللوقوف على بعض الأمثلة لدقة الزمخشري في تسريب اعتزالياته، انظر: «المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير: عرض ونقد» للدكتور صالح بن غرم الله الغامدي (١/٨٦ - ٨٧).

المعاني والبيان لخدمة الاعتزال»، كما سَخَّرَ اللِّغَةَ والنحوَ للغرضِ
نفسِه (١).

ثانيًا: أسباب اهتمام المعتزلة باللغة:

بعد تشبُّع المعتزلة بالأفكار المستوردة من اليونان وغيرهم، وإصرارهم على أنهم هم الممثلون للإسلام الحق: بدأوا يتعاملون مع كلِّ ما يخالف مبادئهم حسب المعطيات التي ارتأوها، فبعد أن أعطوا الكلمة العليا للعقل، وجعلوه حكمًا تُستكره النصوصُ للاحتكام إليه: رأوا أنه لا بد من وضع القواعد التي تكفل لهم التخلُّص من سلطان هذه النصوص، ففاجأوا الأمة بمزيدٍ من المبادئ الغريبة، كلُّها تصب في قناة واحدة، وهي تحكيم العقل (عقلهم الملوَّث المنحرف)، والتعامل مع النصوص وفق الأسس المعتمَدة لديهم.

ومن الأسلحة التي اخترعوها لمجابهة النصوص:

١ - القول بظنية الآحاد، وقد استطاعوا بهذا الأصل التخلص من السُّنة جملةً واحدةً؛ إذ إنهم سيتحكّمون في شروط التواتر، ومن ثم، فهم الذين سيحكمون بكون حديثٍ ما بأنه متواتر أو خبر واحد دون الرجوع إلى المحدثين في ذلك.

٢ - التأويل: ولما كان القرآنُ مما لا يمكن إخضاعه للفكرة السابقة، تعاملوا معه على أساسٍ آخر يخولهم التحكّم في مبادئه، ويبرر لهم الخروج من سلطة نصوصه، وكان السلاحُ المستخدم لذلك

(١) «منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه» (ص ١٤٢ - ١٤٩).

هو التأويل، فقرروا أن كلَّ ما وافق مبادئهم فهو محكم، وما سواه فهو متشابه، وسيُعامل معه على هذا الأساس.

ولمّا كان التأويل هو الآخرُ يحتاج إلى أسس ينطلقون منها لتطبيقه، استعانوا باللغة^(١)، واخترعوا نظرياتٍ وأسس نسبوها إلى لغة العرب، وطوّروها باعتبارها ظواهر لغويّة، واستخدموها في التأويل، ومن أبرز ما اخترعوا لذلك هو فكرة المجاز.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «فأما إذا كان المحكم والمتشابه واردَيْن في التوحيد والعدل، فلا بد من بنائهما على أدلة العقول؛ لأنه لا يصح ممن لم يعلم أنه - جل وعز - واحدٌ حكيمٌ لا يختار فعلَ القبيح: أن يستدل على أنه - جل وعز - بهذه الصفة بكلامه...»^(٢).

ويقول: «وإذا وجب تقدّم ما ذكرناه من المعرفة، ليصح أن كلامه تعالى حق ودلالة: فلا بد أن يُعرَض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في الوعد والتوحيد على ما تقدّم له من العلم، فما وافقه حمّله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمّله على

(١) انظر: «في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة: تحليل ونقد» للدكتور محمود خفاجي (ص ١١٥ - ١١٩).

(٢) «متشابه القرآن» له (ص ٧).

ومراد القاضي: أنّ المحكم والمتشابه إذا كانا واردَيْن في التوحيد والعدل: فلا بد من إرجاعها إلى الأدلة العقلية، فهي المحكم هنا؛ لأن الاستدلال بكلامه تعالى - وهو مرجع الأدلة النقلية - لا يمكن إلاّ لمن علّم أنه تعالى واحد حكيم لا يختار فعلَ القبيح، فلا يمكن الفصل فيها إلاّ بأدلة العقول!!

المجاز...»^(١).

ويقول عن المحكم والمتشابه: إن «الواجب على المكلف عرضهما على دليل العقول، وإذا وجب ذلك فيهما: حملنا ما يمكن إيفاء الحقيقة حقها على حقيقته، وما لا يمكن أن نوفيه حقه حملناه على مجازه المعروف...»^(٢).

وقد اعترف كثير من الدارسين، سواء ممن يوافق المعتزلة، أو يدعي الحياد، أنه «قد لعب المجاز دوراً هاماً في مدرسة الاعتزال؛ إذ اعتمدت عليه كلُّ تأويلاتهم في نفي الصفات»^(٣)، وأشاروا في دراساتهم إلى أنَّ المعتزلة اخترعوا فكرة المجاز^(٤)، ولأغراض خاصة بهم، وقد عبّر عن ذلك كثير من الباحثين، وفيما يلي نصوص بعضهم:

١ - قال أحدهم - ويبدو أنه من المعتزلة^(٥) - وهو يستعرض

(١) «المغني» له (٣٩٤/١٦).

(٢) المصدر السابق (٣٩٥/١٦).

(٣) «ظاهرة التأويل وصلتها باللغة» للدكتور أحمد عبد الغفار (ص١٦٨)، وانظر: «فلسفة المجاز» (ص٥٦). يقول الأخير: إن المعتزلة «حملوا كلَّ ما خالف أصلاً من أصولهم على المجاز، وصرّفوه عن ظاهره» وساق لدعواه أمثلة.

(٤) «فلسفة المجاز» (ص٢٨).

(٥) هو: الدكتور منير سلطان، مما يدل على كونه من المعتزلة: أن حديثه عن المعتزلة في كتابه «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة» (ص١٦ - ٢٨، ٢٣٣، ٢٣٥) مشحونٌ بالإطراء بهم، وقد غالى في ذلك حتى قال فيه (ص٢٤): «إن المبادئ التي أعلنها المعتزلة وأجمعوا على شرحها والتفصيل فيها: لم تلق جزافاً، ولكنها في حقيقة الأمر دفاعٌ عن الإسلام =

فضل المتكلمين على علم البلاغة، وتفوقهم على اللغويين: «ونريد أن نشير هنا إلى فضلهم على البلاغة العربية عامة، وعلى نظرية الإعجاز بخاصة في جانبها الفني، ونلخص ذلك في:

أولاً: المجاز اللغوي.

ثانياً: التأثير النفسي.

ثالثاً: دراسة الجمال والذوق الأدبي.

أولاً: المجاز اللغوي: وقد لجأ المعتزلة لهذا الباب حتى يتسع أمامهم القول، وحتى يفلتوا من تلك القيود التي ألزمهم بها المجسمة^(١) وغيرهم من الطوائف، وبخاصة حين عالجوا التشبيه في القرآن الكريم، ولقد هاجموا اللغويين والمفسرين البسطاء، الذين يلتزمون ظاهر اللفظ، وراحوا ينزهون الذات الإلهية عن كل ما ينالها من حسية، وجنحوا إلى الصور الذهنية، والخيالات المتضمنة، ليرزوا معانيها البعيدة في نفوس الناس، وكان عدتهم في ذلك المجاز اللغوي...»^(٢).

٢ - ويؤكد الدكتور محمد العمري أن المتكلمين «الذين شغلوا

= في مختلف الميادين، وأمام عديد من الآراء، التي أرادت أن تنال من الإسلام، أو من القرآن، أو من حرية تفكير المسلم...».

(١) هذا تعبير المتكلمين عمن يثبت الصفات، مع أنه لا حقيقة له لدى من يثبت الصفات من السلف؛ فإنهم لم يعبروا بلفظ (الجسم)، ولم يصفوا الله ﷻ به، مع أن المتكلمين عموماً ينسبون إليهم ذلك، وهم يفترون عليهم بنسبة التجسيم إليهم.

(٢) «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة» للدكتور منير سلطان (ص ٢٢٣).

بتنزيه النص القرآني عن مجافاة العقل واللغة» - على حد تعبيره - استثمروا الرصيد اللغوي البلاغي لتفسير قضية الإعجاز القرآني، وذلك لأنه - وكما يقول - «أثار اللغويون... مجموعة من الأسئلة الفكرية حول انسجام النص القرآني (= الإعجاز)، ولم يعد الجواب اللغوي كافيًا كما قال الجاحظ، بل صارت الاستعانة بالمنطق أمرًا ملحًا، وفي هذا الإطار طُوِّرَ مفهومُ المجاز من المستوى اللغوي العام (كل ما خالف القياس والمألوف) إلى المستوى الكلامي الخاص، الذي يعني تحوُّل الدلالة (المجاز في مقابل الحقيقة)...»^(١).

٣ - ويقول الدكتور عبد الفتاح لاشين: «وجاء القرن الثالث ومعه المتكلمون من المعتزلة، وقد حاولوا تخلص العقيدة من كل ما لابسها من سوء فهم، وكان مبدأ التوحيد عندهم منطلقًا أساسيًا لمبحثهم في المجاز؛ دفاعًا عن الألوهية من كل ما يمكن أن يقوم حولها من فهم يؤدي إلى التجسيم أو التشبيه، وقد واجهوا كل النصوص القرآنية، أو الأحاديث الشريفة، التي تتعارض مع عقيدتهم...»^(٢).

وواضح من كلام المذكور عمق التأثير الذي وقع فيه لمبادئ المعتزلة، حيث جازاهم في كل مقرراتهم الفاسدة، ولكن يهمننا هنا تصريح أمثاله فيما يختص بأغراض المعتزلة في ركضهم وراء المجاز.

٤ - ويقول أحد الباحثين عن دوافع المعتزلة المباشرة لبحث المجاز: «إن المعتزلة وجدوا في بعض آي القرآن ونصوص الحديث

(١) «البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها» للدكتور محمد العمري (ص ٢٣).

(٢) «البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم» له (ص ١٣٠).

ما ظاهره متعارضٌ مع أصولهم وعقائدهم، وأنهم اجتهدوا في تأويل تلك النصوص وتفسيرها تفسيراً يوافق مذهبهم، وفي هذا التأويل كانوا يحاولون صرف الألفاظ عن ظاهرها القريب، وإعطائها معاني أخرى وراء الظاهر... ومن هنا يمكن اعتبار بعض أصول الاعتزال دوافع مباشرة لدرس المجاز في القرآن الكريم، والحديث، وفي اللغة العربية عامة^(١).

٥ - وقال الدكتور عبد القادر حسن: «وعلى الرغم من ذلك كله [أي: طغيان النظرية العقلية عليهم] فإن المتكلمين يرجع إليهم الفضل في وضع كثير من مصطلحات البلاغة، التي أخذ بها المتأخرون، من تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، أو تقسيم علوم البلاغة إلى معانٍ وبيانٍ وبديع...»^(٢).

٦ - وأكد باحث تخصص في منهج الزمخشري في التفسير أن الزمخشري يهتم بالمجاز لأن «الناحية العقدية مستأثرة باهتمامه، تدفعه إلى أن يُشكّل معنى النص وفق الرأي الاعتزالي»، وأنه لا يهتم بالبحث في المجاز من الناحية الجمالية^(٣).

ومن خلال اطلاعي على تعاملهم مع المجاز أستطيع أن أقول: إن هذا عام فيهم، ولا يختص الزمخشري بذلك.

٧ - كما أكد باحث آخر ألف كتاباً مستقلاً أسماه «المجاز في

(١) «المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن» لأحمد أبي زيد (ص ١٧٢).

(٢) «المختصر في تاريخ البلاغة» له (ص ١٠).

(٣) «منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه» للدكتور مصطفى صادق الجويني (ص ٢٤٩).

البلاغة العربية» أنّ باعثَ الدراسة المجازية هو باعثٌ ديني، وأكّد موافقته لشيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - في أنّ المجازَ من صنع المتكلمين، ورجّح - بعد بحثٍ مستفيض - أنّ المجازَ أنشئَ للتعامل مع النصوص التي أثبتت في ظاهرها - حسب تعبيره - الصفات الحسية لله تعالى، مثل ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، و﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ...﴾ [المائدة: ٦٤]^(١)، وأكّد أيضًا اتكاء الفرق الباطنية على المجاز في تأويل نصوص القرآن الكريم^(٢).

٨ - ويقول الدكتور أحمد صبحي - وهو من المتحمسين للمعتزلة - تحت عنوان «تأويل الصفات الخبرية»:

«صعوبةٌ أخرى واجهها المعتزلة بعد أن ذهبوا في التنزيه إلى حدّ نفي أدنى مماثلة بين الله والإنسان، ألا وهي الآيات التي توهم التشبيه، وقد تأولها المعتزلة على نحو يتسق مع تنزيههم المطلق لله^(٣)، وقد استخدموا في التأويل إحدى طرق ثلاث:

- ثراء اللغة في دلالة اللفظ على عدة معان.
- بلاغة اللغة العربية، وكثرة استخدام العرب للمجاز والاستعارات والكنيات، وذلك أكثرُ تأويلاتهم للآيات المتشابهة.

(١) «المجاز في البلاغة العربية» للدكتور مهدي صالح السامرائي (ص ٢٣ - ٢٤)، وانظر: (ص ٢١٥).

(٢) «تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية» للدكتور مهدي صالح السامرائي (ص ١٨ - ٣٢، ١١٥، ١١٨ - ١١٩).

(٣) سيأتي بيان حقيقة تنزيههم في مبحث الصفات - إن شاء الله تعالى -.

• تحريف بسيط^(١) في قراءة بعض الآيات، مستندين إلى تعدد القراءات^(٢).

وبناءً على كل ما سبق ذكره: أرى أن أحد الباحثين قد أصاب كبد الحقيقة بقوله: إن «تاريخ الحقيقة والمجاز جزء من تاريخ علم الكلام، بل هو قطبه ولبابه»^(٣).

٣ - ومن مكملات المنظومة الاعتزالية لمواجهة النصوص: اهتمامهم بتفسير القرآن بالرأي، يقول الدكتور عمر الملاحويش وهو بصدد الإشادة بالتفسير بالرأي: «غير أننا لا ننكر أن هناك جماعات استغلوا هذا اللون من التفسير، فراحوا يتأولون آيات القرآن التي تدمغهم ببطلان ما يعتقدونه، ويتوسعون في هذا التأويل؛ لإخضاع هذه الآيات إلى ما ذهبوا إليه في العقيدة، ومن هؤلاء المعتزلة، الذين توسعوا في التفسير بالرأي لئلا يقع خلاف بين النص القرآني ومذهب الاعتزال...»^(٤).

ويقول الدكتور زهدي حسن جار الله - وهو من المدافعين عن المعتزلة -:

«ثم تزايدت جرأة المعتزلة، فصاروا يُهاجمون النقل:

أما القرآن الكريم: فلم يجسروا على مهاجمته، ولكنهم أولوه،

(١) يُلاحظ التعبير... «تحريف بسيط!!»...

(٢) «في علم الكلام - المعتزلة» له (ص ١٢٥ - ١٢٦).

(٣) «فلسفة المجاز» (ص ٢٣).

(٤) «أثر البلاغة في تفسير الكشاف» له (ص ١١٧ - ١١٨)، وانظر: «منهج الزمخشري في تفسير القرآن» له أيضًا (ص ٦٩ - ٧١).

كما مرَّ معنا، حتى يُلائمَ مذهبهم ويحلَّتْهم، وفسروه - كما يقولُ ابنُ قتيبة^(١) - تفسيرًا عجيبًا.

ولهذا اشتغلَ عددٌ كبيرٌ منهم في وضع التفسير القرآنية. وأما الحديث: فإنهم شنّوا عليه وعلى المحدثين غارةً شعواء، وهاجموهم هجومًا عنيفًا، فكذبوا رواة الأحاديث التي لم توافقهم...»^(٢).

ويكفي للوقوف على منهجهم في ذلك: قراءة جزءٍ من تفسير القاضي عبد الجبار المعتزلي المسمى «متشابه القرآن»، فهو عبارة عن جهودٍ مضية لإخضاع كلِّ آيةٍ تخالف معتقدَهم لمبادئهم المنحرفة.

وكلُّ هذا كان وراء اهتمام المعتزلة باللغة؛ لأنها تسعُّ على كثيرٍ من مبادئهم المنحرفة شيئًا من الصبغة الشرعية في ظنهم، وبذلك يتمكنون من التستر وراءها لتثبيت بدعهم وترويجها.

وقد تبين مما سبق أن «المجاز» صنعة اعتزالية لأغراض معروفة، وليس له صلة باللغة.

(١) هو: الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦هـ)، من أعلام السلف علمًا وعملاً، قال فيه الخطيب: «كان ثقةً، دِينًا، فاضلاً، ولي قضاء الدينور، وكان رأسًا في اللغة والعربية والأخبار وأيام الناس»، وقال شيخ الإسلام عنه: إنه خطيب أهل السنة، كما أن الجاحظَ خطيبُ المعتزلة. انظر: «تاريخ بغداد» (١٠/١٧٠)، «المنتظم» (١٢/٢٧٦)، «إنباه الرواة» (٢/١٤٣)، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٧/٣٩١ - ٣٩٢)، «السير» (١٣/٢٩٦). وللدكتور علي نفيح العلياني: «عقيدة الإمام ابن قتيبة»، وهو مطبوع، وللدكتور محمد الصامل: «البحث البلاغي عند ابن قتيبة»، وهو غير مطبوع.

(٢) «المعتزلة» للدكتور زهدي حسن (ص ٢٤٨).

ثالثاً: الحاجة إلى بلاغة أهل السنة:

ونظراً إلى كل ما مرّ، فقد تعالت - الآن - أصواتٌ تدعو إلى منهج بلاغيّ يلائم منهج أهل السنة والجماعة، يقول أحد المتحمسين لهذه الفكرة - ونعم ما يقول - تحت عنوان «فكرة التأصيل لمذهب أهل السنة في البلاغة»:

«إنّ مما يثير الاستغراب أن يُدعى لتأصيل علم نشأ وترعرع في أحضان القرآن الكريم، بل إن غاية هذا العلم هي الكشف عن أعظم مناحي الإعجاز القرآني، منحى وقع فيه التحدي، ذلكم هو نظم القرآن.

فإذا كان الأمر كذلك، فما الحاجة للتأصيل، وهو الذي يسعى لربط هذا العلم بجذوره، والعلاقة والتأصيل واضحان للعيان.

إن من أهمّ الأسباب التي ألحّت على الكاتب بضرورة التأصيل الخاص لهذا العلم هو ما أصاب علم البلاغة، حيث انحرف مساره، وارتدت وسائله على غايته، فبدلاً من أن يكون معيناً على توضيح معاني القرآن الكريم، والكشف عن أسرار النظم: إذا به يصرفها عن وجهها الصحيح إلى معانٍ ليست مرادةً، فصارت البلاغة عند كثير من العلماء المتأخرين مطيئةً لصرف آيات الكتاب عن معناها المراد إلى معانٍ يريدونها هؤلاء، تتلاءم مع رغباتهم، ليسلموا - كما يرغبون - من مصادمة هذه النصوص لمعتقداتهم.

ومما ساعد على الحماس لهذه الدعوة أمورٌ أجملها فيما يلي:

١ - قلة من ينطبق عليهم وصف (أهل السنة) بمعناه الخاص

من المشاركين في البحث البلاغي.

٢ - شيوع كثيرٍ من المخالفات العقدية في كتب البلاغة التي يدرسها أبناؤنا، مثل: «التلخيص»، و«الإيضاح» للخطيب القزويني، و«المفتاح» للسكاكي . . .

٣ - تعمّد كثيرٍ من المعتزلة خدمة معتقدهم بتوجيه النصوص بلاغيًا، وظهور التعسّف في هذا الجانب، وعند التأمل، وإعمال القواعد البلاغية التي وضعوها بأنفسهم: يظهر لنا أنهم خالفوا منهجهم في هذه القضية أو تلك، ويكون الصواب موافقًا لما يعتقد أهْلُ السُّنَّةِ . . .»^(١).

وقد ذكر الباحث المذكور ستة وجوهٍ أخرى لتبرير هذه الدعوة، وكلُّها وجيهة^(٢).

ولا شك أن هذه الدعوة - مع أنها جاءت متأخرة - مباركة، وعلى من يُحسن السباحة في هذا المجال: المساهمة في تخليص هذه العلوم مما شابها من الملابس الأجنبية، التي وظفت هذه العلوم المهمة لصالح بعض الانحرافات، على غفلةٍ من أهلها الحقيقيين.



(١) «المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السُّنَّة» للدكتور محمد بن علي بن محمد الصامل (ص ٩ - ١٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ١٠ - ١٢).

المطلب الأول

تعريف الحقيقة والمجاز

ينقسم الكلام عند علماء البيان ومن تابعهم إلى قسمين: حقيقة، ومجاز.

أولاً: تعريف الحقيقة:

أ - لغةً: من (الحق)، وهو الثابت، وهي إما (فعليل) بمعنى فاعل، من «حق الشيء» إذا ثبت، ومنه (الحاقة) لأنها ثابتة، كائنة لا محالة، وإما بمعنى (مفعول) من (حققت الشيء) إذا أثبتته، فيكون معناها: الثابتة، أو المثبتة في موضعها الأصلي.

والتاء للتأنيث في الوجه الأول، ولنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية في الثاني، كما في (نطيحة) و(أكيلة)، لأن (فعللاً) بمعنى المفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث^(١).

ب - اصطلاحاً: عرّفها أبو الحسين البصري المعتزلي - وتبعه كثيرون^(٢) - بأنها:

(١) «الكليات» للكفوي (ص ٣٦٢)، «البلاغة فنونها وأفنانها - علم البيان والبدیع» (ص ١٢٧ - ١٢٨).

(٢) منهم: الرازي في «المحصل» (١/٢٨٦)، والعلوي في «الطراز» (١/٤٧)، وابن الأثير في «أدب الكاتب والشاعر» (١/١٣١)، والقزويني في =

«ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع
التخاطبُ به»^(١).

ثانياً: تعريف المجاز:

أ - لغةً: المجاز مفعول من الجواز، وهو العبور، والانتقال،
والتعدي، يُقال: جُزْتُ الموضوع أجوزه جوازًا، سلكته وسرت فيه،
وأجزته: خلفته وقطعته^(٢).

فالمجاز مصدرٌ ميميٌّ من جاز الشيء جوازًا، إذا تعدّاه،
ويمكن أن يكون بمعنى اسم المكان، من قولهم: (جاز الطريقَ
مجازًا)؛ أي: سلكه^(٣).

وقد نُقل المجازُ إلى الكلمة الجائزة: أي المتعدية مكانها
الأصلي، أو المُجَوِّزُ بها على معنى أنهم جازوا بها، وعدّوها مكانها
الأصلي^(٤).

ب - اصطلاحًا: اختلفوا في تعريفه اختلافًا عريضًا^(٥)، وأشهر

= «تلخيص المفتاح» (ص ٢٦٠) مع شرحه «مختصر المعاني».

(١) «المعتمد في أصول الفقه» للبصري (١/١١).

(٢) انظر: «معجم مقاييس اللغة» (١/٤٩٤)، «الصحاح» (٣/٨٧٠).

(٣) «البلاغة: فنونها وأفنانها - علم البيان والبدیع» (ص ١٢٨)، وانظر:

«مفتاح العلوم» للسكاكي (ص ٣٦٠)، «حاشية السيد الجرجاني على

مختصر المنتهى الأصولي» (١/١٤١)، «المجاز في البلاغة العربية»

للسامرائي (ص ١٢).

(٤) «أسرار البلاغة» للجرجاني (ص ٣٩٥)، «تلخيص المفتاح» (ص ٢٦٣)،

«المطول شرح تلخيص المفتاح» (ص ٥٧٢)، واللفظ للأول.

(٥) انظر بعضها في: «المحصول في أصول الفقه» للرازي (١/٢٨٧ - ٢٩١)، =

ما قيل في تعريفه: هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له في اصطلاح التخاطب^(١).

وعرّفه الجرجانيُّ بأنه: «كلُّ كلمة أريد بها غيرُ ما وقعت له في وُضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول... وإن شئت قلت: كلُّ كلمةٍ جُزّت بها ما وقعت له في وُضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعًا، لملاحظة بين ما تُجوزُ بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وُضع واضعها»^(٢).

وعرّفه الرازيُّ بقوله: هو «ما أفيد به معنى مصطلح عليه، غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطبُ بها، لعلاقة بينه وبين الأول»^(٣).

وزاد التفتازانيُّ أنّ قيد (الحيثية) معتبرٌ في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات، إلا أنه كثيرًا ما يُحذف لوضوحه^(٤).

وذكر الإمام ابن القيم أنهم اختلفوا في تعريف الحقيقة والمجاز على قولين:

الأول: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً،

= «مفتاح العلوم» للسكاكي (ص ٣٥٩ - ٣٦٠) «الطراز» للعلوي (١/٣٦ - ٣٨)، «معجم البلاغة العربية» للدكتور بدوي طبانة (ص ١٤٦ - ١٤٨)، «التصوير البياني» للدكتور حفني محمد شرف (ص ٥٦ - ٧٠).

(١) «تلخيص المفتاح» للقزويني (ص ٢٦٣).

(٢) «أسرار البلاغة» للجرجاني (ص ٣٥٢)، وانظر - أيضًا -: (ص ٣٩٥).

(٣) «المحصول في أصول الفقه» (١/٢٨٦).

(٤) انظر: «شرح التلويح على التوضيح» له (١/١٢٨)، وسيأتي له مزيد شرح في المطلب الرابع.

والمجاز هو اللفظ المستعمل فيما وُضع له ثانيًا.

القول الثاني: الحقيقة: هو المعنى الذي وُضع له اللفظ أولاً،

والمجاز: استعمال اللفظ فيما وُضع له ثانيًا.

فهنا ثلاثة أمور: اللفظ، المعنى، والاستعمال.

أ - فمنهم من جعل مورد التقسيم هو الأول (اللفظ)^(١).

ب - ومنهم من جعله الثاني (المعنى)^(٢).

ج - ومنهم من جعله الثالث (الاستعمال).

فمن يجعل الحقيقة والمجاز من عوارض (توابع) اللفظ يقول:

هذا اللفظ حقيقة في كذا، مجاز في كذا.

ومن يجعلهما من عوارض المعنى يقول: حقيقة اللفظ كذا،

ومجازه كذا.

ومن يجعلهما من عوارض الاستعمال يقول: هذا الاستعمال

حقيقة، وهذا الاستعمال مجاز^(٣).

(١) وهو المشهور.

(٢) اعتبر صدرُ الشريعة هذا الأمرَ من قبيل الاستعمالِ المجازي، أو أنه

من خطأ العوام. انظر: «التوضيح لمتن التنقيح» له (١/١٢٦). ورد عليه

التفازاني قائلًا: «وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص». «التلويح

على التوضيح» له (١/١٢٧)، هذا، ونسب بعضُ الباحثين - كالدكتور

محمد حفي شرف وغيره - هذا الاتجاهَ إلى عبد القاهر الجرجاني - شيخ

البلاغيين -، انظر: «التصوير البياني» للمذكور (ص ٦١)، «التفكير

البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس» لحَمّادي صمود

(ص ٤١١ - ٤١٣).

(٣) «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٣١).

وللحكم على أي لفظ بأنه مجاز لا بدّ من أمرين: العلاقة،
والقرينة .

أما العلاقة: فهي الأمر الذي يقع به الارتباط بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فيصح الانتقال من الأول إلى الثاني .
وهي في المجاز إمّا المشابهة، نحو: أقبل الأسد، تريد رجلاً
كالأسد في الجرأة، وإما غير المشابهة^(١)، وهي كثيرة، أوصلها
بعضهم إلى خمسة وعشرين، وتفصيلها في كتب البلاغة والأصول^(٢) .
فإذا كانت العلاقة هي المشابهة سمّي المجاز (استعارةً)،
فالاستعارة هي تشبيهٌ حُذِفَ أحدُ طرفيه ووجهُ الشبه وأداته، وعلاقتها
المشابهة دائماً^(٣)، ولها أقسامٌ عديدة^(٤) .

-
- (١) «معجم البلاغة العربية» للدكتور بدوي طبانة (ص٤٤٦)، «في البلاغة العربية» (ص٣٥٠) .
- (٢) انظر: «المطول شرح تلخيص المفتاح» (ص٥٧٦)، «التلويح على التوضيح» (١/١٣٤) كلاهما للتفتازاني، «نهاية الوصول» للصفى الهندي (٢/٣٤٧)، «تيسير الوصول» (٢/٥٧٢)، «الطراز» للعلوي (١/٣٩ - ٤١)، «المجاز وأثره في الفقه الإسلامي» (ص٨٠ - ١٠٩) .
وقد ضبطها ابنُ الحاجب في خمسة، انظر: «مختصر المنتهي الأصولي» مع شرح العضد وحاشية التفتازاني عليه (١/١٤٢) .
- (٣) انظر المصدر السابق (ص٥٧٥)، «في البلاغة العربية» للدكتور عبد العزيز عتيق (ص٣٦٩) .
- (٤) تنقسم الاستعارةُ إلى ستة أقسام، وهي: الاستعارة التصريحية، والممكنة، والأصلية، والتبعية، والمرشحة، والمجرّدة، والمطلقة. انظر: «مفتاح العلوم» (ص٣٧٣ - ٣٨١)، «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» (ص٢٥٦ - ٢٦٢)، «معجم البلاغة العربية» (ص٤٦٣ - ٤٦٤) .

أمّا إذا لم تكن العلاقة هي المشابهة: سمّي المجاز (المجاز المرسل)، ويختلف عن الاستعارة في أن العلاقة في الاستعارة هي المشابهة دائماً بخلاف المجاز المرسل. وقد سمّي المجاز المرسلُ بذلك لإرساله وإطلاقه عن التقييد بعلاقة خاصة^(١).

ومما ينبغي أن يُعلم أنّ العلاقة هي نفسها التي عناها الجرجانيُّ بمصطلح (الملاحظة)^(٢)، وابن الأثير بمصطلح (الوُصلة)^(٣).

وأما القرينة: فهي الأمر الذي يصرفُ الذهنَ عن المعنى الوضعي إلى الوضع المجازي، وهي:

إمّا عقلية، نحو: (أقبل الأسد) والسامع يرى رجلاً.

وإما لفظية، نحو (بين هؤلاء الرجال أسدٌ، في يمينه سيفٌ صارم)، فقوله: (بين هؤلاء الرجال) وكذلك قوله: (في يمينه سيفٌ صارم) قرينة لفظية^(٤).

وسياتي مزيدٌ تفصيلٍ فيها في المطلبِ السادس - إن شاء الله تعالى -.

تنبيه: ينقسم المجازُ من أصله إلى قسمين: المجازُ اللغوي، والمجازُ العقلي، وكلُّ ما ذكرته إلى هنا هو تابعٌ للمجاز اللغوي،

(١) انظر: «المطول شرح تلخيص المفتاح» للتفتازاني (ص ٥٧٦)، «معجم

البلاغة العربية» (ص ١٤٨)، «في البلاغة العربية» (ص ٣٥١).

(٢) انظر: «أسرار البلاغة» (ص ٣٩٥).

(٣) «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» (١/ ٧٤).

(٤) «معجم البلاغة العربية» (ص ٥٣٥)، «في البلاغة العربية» (ص ٣٥٠).

وهو المراد بالمجاز إذا أطلق، ويكون في نقل الألفاظ عن حقائقها اللغوية إلى معانٍ أخرى بينها صلة ومناسبة.

أمّا المجازُ العقليُّ^(١) فهو: إسنادُ الفعلِ أو ما معناه إلى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لعلاقة، مع قرينة صارفة عن أن يكون الإسنادُ إلى ما هو له^(٢).

فهو يكون في الإسنادِ ونسبة الشيء إلى غير ما هو له، ويُسمّى «المجاز الحكمي»، و«الإسناد المجازي»، ولا يكون هذا النوع من المجاز إلا في التركيب^(٣).



(١) انظر: «مفتاح العلوم» للسكاكي (ص ٣٩٣ - ٣٩٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٣٦).

(٣) المصدر السابق (ص ١٤٨)، وينقسم المجازُ العقليُّ - باعتبار حقيقة الطرفين ومجازيتهما - إلى أربعة أقسام، انظرها في «معجم البلاغة العربية» (ص ٤٣٨ - ٤٤٠)، كما أن أنواع العلاقة بين المسند والمسند إليه في المجاز العقلي ستة، انظرها في المصدر السابق (ص ٤٣٨).

المطلب الثاني

أهمية المجاز عند القائلين به، واستعراض شيءٍ من أغراض المجازيين

أولاً: أهمية المجاز:

يمثل المجاز أهميةً كبرى عند القائلين به، حتى قال أحدُ الباحثين: «لعلّ مبحثاً من مباحث البلاغة العربية لم يحظ من اهتمام العلماء وعنايتهم بمثل ما حظي به مبحث (الحقيقة والمجاز) منذ ابتداء التدوين في علوم البلاغة العربية...»^(١)، وذهب بعضهم إلى تسمية اللغة العربية بلغة المجاز^(٢).

(١) «التصوير البياني» للدكتور محمد حفي شرف (ص ٥٣).

(٢) سمّاها بذلك الأستاذ عباس العقّاد في كتابه «اللغة الشاعرة»، يقول في ذلك: «فاللغة العربية لغة المجاز، لا لأنها تستعمل المجاز، فكثير من اللغات تستعمل المجاز كما تستعمله اللغة العربية، ولكن اللغة العربية تُسمّى لغة المجاز؛ لأنها تجاوزت بالصور التعبيرية حدود الصور المحسوسة إلى المعاني المجردة، فيسمع العربيُّ إلى العبارة المجازية، فلا يشغل ذهنه بصورها المحسوسة إلا ريثما ينتقل منها إلى المقصود من معناها، فالقمرُ عنده بهاء، والزهرة نضارة، وهكذا...». «اللغة الشاعرة» له (ص ٣٩) عن «التصوير البياني» للدكتور محمد حفي شرف (ص ٧٥).

ويقول نصر الله ابن الأثير (ت ٦٣٧هـ) عنه: «وهذا الفصل مهمٌ كبير من مهمات علم البيان، لا، بل هو علمُ البيان بأجمعه؛ فإنَّ في تصريف العبارات على الأسلوبِ المجازيِّ فوائد كثيرة، وسيردُّ بيانها في مواضعها من هذا الكتاب...»^(١).

وقال أحدُ أئمة البلاغة يحيى بن حمزة العلوي اليمني (ت ٧٤٩هـ)^(٢): «المقدمة الثانية: في ذكر الحقيقة والمجاز وبيان أسرارهما»، ثم قال: «اعلم أنَّ هذه المقدمة من أعظم قواعد علم البيان، ومن مهمّات علومه، وسرُّ جوهره لا يظهرُ إلا باستعمال المجازات الرشيقّة، والإغراق في لطائفه الرائقة، وأسارِهِ الدقيقّة الفائقة؛ كالاستعارة، والكناية، والتمثيل، وغيرها من أنواع المجاز. وكلما كان المجازُ أوقع: فالفصاحةُ والبلاغةُ أعلى وأرفع...»^(٣).

على أنَّ أهميَّته تختلف عندهم باختلاف نظرة كلِّ طائفةٍ منهم إليه، ودوافعهم إلى القولِ به، ويمكن إيجازه فيما يلي:

- (١) «المثّل الثائر في أدب الكاتب والشاعر» له (٧٤/١).
- (٢) هو: يحيى بن حمزة بن علي العلوي، من أئمة الزيدية المعروفين، له تصانيف عديدة في الفقه، وأصوله، والكلام، والبلاغة، تقلد إمارة المؤمنين في اليمن (٧٢٩هـ)، ترجم له الشوكاني، ووصفه بالإنصاف وعدم التسرع في التكفير والتفسيق، وله كتب كثيرة في الكلام والبلاغة، ذكر الشوكاني أنه توفي (٧٠٥هـ)، وذكر غيره (٧٤٩هـ)، وبعضهم (٧٤٥هـ)، والأوسط هو الأصح. ترجمته في: «البدر الطالع» (٣٣١/٢)، «الأعلام» (١٤٣/٨)، «معجم المؤلفين» (٩٣/٤)، «معجم المطبوعات العربية والمعربة» (١٩٤٤/٢).

- (٣) «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» له (٢٧/١).

١ - المعنيون بعلم البيان، والذين يرون أنّ المجازَ من أهم أركان هذا العلم: يهتمهم أمرُ المجاز لكونه يشكل أحدَ الأعمدة الثلاثة التي يقوم عليها بنیانُ علم البيان - حسب الاصطلاح الذي استقرَّ عليه الأمر عند البلاغيين -؛ إذ أنه عبارة عن: التشبيه، والمجاز، والكناية، بل إنّ البلاغيين «ينظرون إلى المجاز، والتشبيه، والاستعارة (وهي نوعٌ من أنواع المجاز) والكناية: على أنها عمُدُ الإعجاز وأركانه، وعلى أنها الأقطابُ التي تدور البلاغةُ عليها، وتوجبُ الفضلَ والمزية»، وأن المجاز أهم هذه الأقطاب المذكورة^(١).

وأرى أن ابن الأثير والعلوي يعبران عن هذه الفئة، على تفصيلٍ في الأخير منهما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى -.

٢ - المتكلمون بأصنافهم وطوائفهم: وهذه الفئة تربطهم مع المجاز وشائجٌ عديدة، واندفاعهم إليه لما يقدم لهم من شرعية التأويل من أوسع أبوابه، ونظرًا لما يحققه لهم من أهداف، ولما يسدُّه من فراغ هو في نظرهم يمثل مسألةً جوهريّةً في إطار الدفاع عن بدعهم، وتوفير الغطاء الشرعي لها.

ثانيًا: بعض أغراض المجازيين من اختراع المجاز:

وإذا أردنا أن نعرف بالتفصيل عن فوائده عندهم: نرى أنه يتلخص في أنه يوفر لهم طريق الخلاص من معضلة (وهمية)، ظلت تطاردُهم، وألحت عليهم الجدّ في حلّها بأي طريقٍ ممكن، ألا وهي

(١) «في البلاغة العربية» للدكتور عبد العزيز عتيق (ص ٣٩٠).

قضية تنقية النصوص القرآنية والحديثية من وصمة التشبيه الذي يبدو ظاهراً فيها عندهم، فالذي «يظهر للمتأمل أن افتراع^(١) المجاز في النصوص الشرعية أتى نتيجة طبيعية لنظرة المتكلمين إلى تلك النصوص وتعاملهم معها؛ فإنهم لما قرروا في أنفسهم وتصوروا أنّ حملَ النصوص على ظواهرها ومعانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه، ونسبة الظلم إلى الله - كما في نصوص القدر - استبعدوا الظواهر، ولجأوا إلى التأويل؛ أي: حمل النصوص على ما لا يدل عليه؛ طلباً للتنزيه المتوهم.

وبقي سؤالٌ منطقيٌّ موجّهٌ إليهم حتمًا، وهو: ما المبررُ الذي يبيح لهؤلاء ترك الظاهر الذي نطقَ به الشارعُ؟ هل هم أحرصُ على تنزيه الله من الله ورسوله؟ فيأتي جوابهم بأنّ الشارعَ لم يرد حقيقةً ما تدل عليه هذه النصوص، إنما أرادَ المجاز.

هذا هو قانون المجاز الذي يتشبث به المتكلمون على مختلف فرقهم، ويحسبون أنهم بافتراع المجاز قد حلّوا معضلة التشبيه التي ما كانت لتحل لولا هذا الانجاز الكلامي^(٢).

ومما لا بد من الإشارة إليه هنا: أن قضية نصوص التشبيه التي شُغل المتكلمون بحلها، هي نفسها التي يعبرون عنها بمشكلة (النصوص المتشابهة)، ذلك: أن كلّ نص لم يكن موافقًا لقواعدهم الفاسدة فهو متشابه لا بد من التعامل معه على هذا الأساس، وكما أن المجاز يحقق أهدافهم في الخروج من ورطة التشبيه، كذلك

(١) الافتراع بمعنى: الاختراع.

(٢) «جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية» للدكتور أحمد لوح (ص ٨٢).

يعينهم المجازُ في حل مشكلة النصوص المتشابهة، والنصوص الآتية تدلنا دلالة لا شك بعدها على أن المجازَ قد اخترع، وطُوّر، لتوظيفه في التأويل:

١ - قال إمامُ المجازيين في عصره عبدُ القاهر الجرجاني: «ومن قَدَح في المجاز، وهمَّ أن يصفه بغير الصدق، فقد تخبَّط خبَطًا عظيمًا، وبهرِفُ بما لا يخفى، ولو لم يجب البحثُ عن حقيقة المجاز والعناية به، حتى تُحصَلَ ضروريه، وتضبط أقسامه، إلَّا للسلامة من مثل هذه المقالة^(١)، والخلصِ ممَّا نحا نحو هذه الشبهة: لكان من حقِّ العاقل أن يتوقَّر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدين حاجةٌ ماسَّةٌ إليه من جهاتٍ يطول عدُّها، وللشيطان من جانب الجهلِ به مداخلٌ خفيَّةٌ يأتيهم منها، فيسرقُ دينهم من حيث لا يشعرون، ويُلقِيهم في الضلالة من حيث ظنُّوا أنهم يهتدون؟»^(٢).

(١) يشير الجرجانيُّ إلى ما قرره قبل هذا الكلام: أن الجاهلَ إذا أسندَ الفعلَ إلى غير أهله بجهله وسوءِ اعتقاده: لا يُوصَفُ ذلك بالمجاز، بل يُقال إن ذلك حقيقة عند قائله، مع أنه كذبٌ وباطل، وإثباتٌ لما ليس بثابت، أو نفْيٌ لما ليس بمنتفٍ، وعلى هذا، فلا «يصح أن يكون قول الكفار ﴿وَمَا يُلْكَا إِلَّا الْأَذْهَرُ﴾ من باب التأويل والمجاز، وأن يكون الإنكارُ عليهم من جهة اللفظ... كيف؟ وقد قال تعالى بعقب الحكاية عنهم: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^(٢٤)، والمتجوِّز أو المخطئ في العبارة لا يُوصَفُ بالظن، إنما الظانُّ من يعتقد أن الأمر على ما قاله، وكما يوجبه ظاهرُ كلامه». «أسرار البلاغة» (ص ٣٨٤ - ٣٨٥، ٣٩٠).

(٢) «أسرار البلاغة» للجرجاني (ص ٣٩١).

ثمَّ يستطرد الجرجانيُّ موضِّحًا سببَ (الحاجة الماسة) لطالب الدين إلى المجاز، حيث يقول - مبيِّنًا تباينَ أنظار الناس إلى المجاز - ويهْمُنَا هنا رُدُّه على المفرطين في المجاز، قال: «وأما التفريط: فما تجد عليه قومًا في نحو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، و: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وأشباه ذلك من النبؤ عن أقوالِ أهل التحقيق. فإذا قيل لهم: (الاتيانُ) و(المجيءُ) انتقالٌ من مكانٍ إلى مكانٍ، وصفةٌ من صفات الأجسام، وأنَّ (الاستواءَ) إن حُمِلَ على ظاهره لم يصحَّ إلَّا في جسمٍ يشغل حيزًا، ويأخذ مكانًا، والله وَجَدَ خالقُ الأماكن والأزمنة، ومنشئ كلِّ ما تصحَّ عليه الحركةُ والثقلُ، والتمكُّن والسكون، والانفصالُ والاتصالُ، والمماسَّةُ والمحاذاة، وأن المعنى على: «إلَّا أن يأتِيَهُمُ أمرُ الله»، و«جاء أمرُ ربك»، وأنَّ حقَّه أن يعبرَ بقوله تعالى: ﴿فَأَنذَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [الحشر: ٢]، وقول الرجل: آتِيكَ من حيث لا تشعر، يريد: أنزل بك المكروه، وأفعل ما يكون جزاء لسوء صنيعك، في حال غفلة منك، ومن حيث تأمن حلولة بك، وعلى ذلك قوله:

أَتِينَاهُمْ مِنْ أَيْمَنِ الشَّقِّ عِنْدَهُمْ وَيَأْتِي الشَّقِيَّ الْحَيْنُ مِنْ حَيْثُ لَا يَدْرِي

نعم، إذا قلت ذلك للواحد منهم: رأيتَه إن أعطاك الوفاق بلسانه، فبين جنبه قلبٌ يتردَّد في الحيرة ويتقلَّب، ونفسٌ تفرُّ من الصوابِ وتهرب، وفكرٌ واقفٌ لا يجيء ولا يذهب، يُحضِرُه الطيبُ بما يبرئه من دائه، ويريه المرشِدُ وجهَ الخلاص من عميائه، ويأبى إلَّا نِفَارًا عن العقل، ورجوعًا إلى الجهل، لا يحضره التوفيقُ

بقدر ما يعلم به أنه إذا كان لا يجري في قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] على الظاهر، لأجل علمه أن الجماد لا يُسأل... فمن حقّه أن لا يجثم ههنا على الظاهر، ولا يضرب الحجاب دون سمعه وبصره، حتى لا يعي ولا يراعي، مع ما فيه إذا أخذ على ظاهره: من التعرض للهلاك، والوقوع في الشرك^(١).

يقرّر الجرجانيّ هنا:

* أن هناك مداخل للشيطان لا يمكن سدّها إلّا باستعمال المجاز، وإلّا فلا أمان لِدِينِ أحدنا ما لم يتتسّر بالمجاز، حيث إنّ دينه معرض للسرقة، وهو معرض للهلاك، وصمّام الأمان من كل هذه المهالك هو المجاز.

* أن التأويلَ في مثل هذه النصوص هو موقفُ أهل التحقيق.

* وأن الذين لا يقولون بالمجاز محرومون عن الحق، وأنهم يتقلبون في التردد والحيرة، ويفرون من الصواب، وأنهم - لسوء موقفهم - ليسوا في وضعٍ يرشحهم للاستفادة من آراء من يرشدّهم إلى الصواب.

* وقد وصفَ الجرجانيّ من لا يقول بتأويلاتهم (الفاصلة) بأوصافٍ ذميمةٍ هو وأمثاله أولى بها، وهي به وبحزبه (المتكلمين) ألصق.

* وأهمية القضية تصل عند الجرجانيّ إلى أن قرر أن النصوص إذا أخذت على ظاهرها يتعرّض صاحبها للهلاك، ويقع في الشرك.

(١) «أسرار البلاغة» للجرجاني (٣٩١ - ٣٩٣).

هذا هو موقفُ الجرجانيِّ من النصوص، ومن أهمية المجاز، وأنه وسيلةٌ للخلاص من محاذير عديدة، منها الشرك!!
وكلُّ هذا يوضح ما تقدم من أن أهمية المجاز عند القوم لم تأت من فراغ، بل لكونه مطية طيبة لأهدافهم المنحرفة.

٢ - وقال البياضيُّ الماتريدي^(١): «لَمَّا لم يمكن حملُ تلك النصوص على معانيها الحقيقية: من الجوارح الجسمانية، والتحيّز، والانفعالات النفسانية؛ لمنع البراهين القطعية، ولم يجرِ إبطالُ الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كَيْفِيَّة: تحمل على المجاز»^(٢).
وقال: «إنما قالوا بالمجاز نفيًا لوهم التجسيم والتشبيه»^(٣).

٣ - وقال الشريفُ الرّضي^(٤) - بعد أن ذكر حديثًا فيه إثباتُ

(١) هو: أحمد بن الحسن بن سنان الدين البياضي (١٠٤٤ - ١٠٩٨هـ)، بوسنوي الأصل، ولد في استانبول وأخذ عن علمائها، وولي قضاء حلب، ثم بروسة، ثم مكة، فاستانبول، أشهر كتبه: «إشارات المرام من عبارات الإمام» شرح فيه كتابه «الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة»، الذي جمع فيه الرسائل المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة، ترجمته في: «خلاصة الأثر» (١/١٨١)، «مقدمة الكوثري لإشارات المرام» (ص ٨ - ٩)، «الأعلام» (١/١١٢).

(٢) «إشارات المرام من عبارات الإمام» (ص ١٨٧).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨٩).

(٤) هو: الشريف أبو الحسن، محمد بن الحسين بن موسى، الحسيني، الموسوي، البغدادي (٣٥٩ - ٤٠٦هـ)، من أشهر شعراء قريش، نقيب الطالبين بعد أبيه، له كتب عديدة، منها: «المجازات النبوية»، «مجاز القرآن»، و«نهج البلاغة»، وغيرها، وهو أخو الشريف المرتضى صاحب «الأمالي»، وكان شيعيًا، يُذكر أنه تملذ على ابن جني، وعلى القاضي =

رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة - : «وهذا الخبرُ مطعونٌ في سنده، ولو صحَّ نقله، وسلم أصله: لكان مجازاً من المجازات التي تحتاج إلى أن تُحمَل على التأويلات الموافقة للعقل»^(١).

٤ - وقال الرازيُّ في مبحث (الاستعارة): «واعلم أن أكثر الآيات التي يتعلَّق بها أهلُ التشبيه من هذا الجنس، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِصْنَعِ عَلِيِّ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿وَأَصْنَعِ أَلْفَاكُ بِأَعْيُنِنَا﴾ [هود: ٣٧]، وفي هذا الأصلِ خلاصٌ من تلك الإشكالات»^(٢).

وليكن منك على بال - أيها القارئ الكريم - قولُ الرازي «وفي هذا الأصل خلاصٌ من تلك الإشكالات»: كيف أن الرازي ينطلق من الشعور المفعَم بثقل الإشكالات التي شكَّلت له هذه (الآيات المتشابهة) على زعمه، وكيف أنه يعبر عن القضية وكأنه اكتشف المخرج لهذه المشكلة، ففاز بـ(الخلاص) منها!! ويؤكد هذا الأمر أقواله اللاحقة.

وقال في مبحث (الاستعارة التخيلية)^(٣):

= عبد الجبار المعتزلي. ترجمته في: «يتيمة الدهر» (٣/١٣١)، «تاريخ بغداد» (٢/٢٤٦)، «المنتظم» (١٥/١١٥)، «السير» (١٧/٢٨٥)، «مقدمة تلخيص البيان» (ص ٢١).

(١) «المجازات النبوية» (ص ٤٦ - ٤٧).

(٢) «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» (ص ٢٥٧ - ٢٥٨).

(٣) الاستعارة التخيلية هي التي يكون المستعارُ له فيها أمراً متخيلاً غير متحقَّق، وذلك كإثباتِ الجناح للذِّلِّ. وهي تقابل الاستعارة الحقيقية، وهي التي يكون المستعارُ فيها أمراً محققاً، إمَّا حسًّا وإمَّا عقلاً. انظر: =

«أكثر الآيات التي يتمسكُ بها أهلُ التشبيه من هذا الجنس»^(١).

ويقول في مبحث (الإيهام)^(٢): «وأكثر المتشابهات من هذا الجنس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]»^(٣).

ولاحظ - أيها القارئ الكريم - تكرار الرازي لجملة (أكثر الآيات) في كل المواضع الثلاثة الماضية، ولا زال الأمر يحتاج إلى الجمع بين حكمه بالأكثرية في المواضع المذكورة كلها، إلا أن الأمر الذي يبدو واضحاً في كل ذلك هو حرصه العارم في (دفع) هذه الآيات بأي شكل من الأشكال.

وتأييداً لما تقدم من أئمة المجازيين، أذكر هنا بعض النصوص لمن اهتمّ بهذه القضية من المعاصرين، وخاصة ممن يميل إليهم، ومنهم: الدكتور محمد أبو موسى، ومما قال في هذا الموضوع: «وظاهرٌ أن المشتغلين بالدراسة القرآنية، سواء منهم من انغمس في قضية الإعجاز، ومن اهتمّ بالتفسير أو بالتأويل: كانوا يهتمّون اهتماماً واضحاً ببيان صور المجاز وأنواعه؛ لأنّ ذلك

= «البلاغة فنونها وأفنانها: علم البيان والبديع» للدكتور فضل حسن عباس (ص ١٧٩).

(١) المصدر السابق (ص ٢٦٩).

(٢) ويُقال له: (التورية) و(التخييل)، وهو: أن يذكر المتكلم ألفاظاً لها معانٍ قريبة وبعيدة، فإذا سمعها الإنسان سبق إلى فهمه المعنى القريب، ومراد المتكلم البعيد. «معجم البلاغة العربية» (ص ٧٤٢).

(٣) «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» (ص ٢٩١).

يُساعدُهم على فهم كثيرٍ من آياتِ الكتابِ العزيز، ويُعينُهم في تخريج كثيرٍ من الآياتِ المتشابهات، والردُّ على كثيرٍ من الطاعنين الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة»^(١).

ويقولُ ردًّا على الدكتور شوقي ضيف: «أما أن عبد القاهر مكتشفُ المجازِ الحكمي: فذلك غريبٌ، بدليل ما قدّمناه من جهود السابقين على عبد القاهر، ولو أتيحَ لنا أن نستقصي القولَ في بيان جهودٍ أخرى لوضعنا يدَ القارئ على دراسة واعية لهذا الباب، وخصوصًا في محاولات المعتزلة، الذين يهتمون بصرف الإسنادِ عن ظاهره، إذا كان هذا الظاهرُ يوجب إثباتَ أفعالِ الله يرون أنها للعبد، وإذا نظر القارئُ إلى كتاب «أمالِي المرتضى»، وكتاب «تنزيه القرآن عن المطاعن»، و«متشابه القرآن» للقاضي عبد الجبار: فسوف يجد من ذلك الكثير، فضلًا عما أشرنا إليه»^(٢).

ويقولُ الدكتور مصطفى الجويني عن الزمخشري: «الزمخشريُّ لا يشتغلُ بالمجازِ إلا حيث الآي التي يُعارضُ ظاهرها مبادئ المعتزلة»^(٣).

ومما يدل دلالة واضحةً على أن المجازَ قد أنشئ لأغراضٍ معيَّنة، تزيد أهميته تبعًا لأهمية تلك الأغراض: أننا سنرى أن أهمية المجاز تتضاءل، بل سنرى أنه سيُحال إلى (التقاعد)، بعد شعور

(١) «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية» له (ص ١٩٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٢١٨ - ٢١٩).

(٣) «منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه» (ص ٢٥٠).

المتكلمين بالاستغناء عنه، وذلك عندما تتساقط إليهم من الفلسفة ألوانٌ أخرى من أنماط التعامل مع النصوص، عند ذلك سنرى أن المتكلمين سيتجاوزون المجاز، ولن تبقى له تلك الأهمية التي شغلتهم إلى ذلك الوقت.

ومن الطريف في ذلك: أن المجاز سيُصرَفُ النظرُ عنه، بل وسيُهَجَمُ، باسم «علم البلاغة» نفسه، الذي كان يوفر الغطاء الشرعيَّ لخلقه، وإيجاده، والدفاع عنه، وإسباغ الشرعية عليه، وسيأتي تفصيله في المطلب الثالث - إن شاء الله تعالى -.



المطلب الثالث

نماذج من اعتماد التفتازاني على المجاز

- استعان المتكلمون بالمجاز في مجالات كثيرة في العقيدة، ومن أهم هذه المجالات التي صرح التفتازاني باعتماد المجاز فيها هي:
- ١ - مسألة نصوص الصفات.
 - ٢ - مسألة كلام الله ﷻ.
 - ٣ - مسألة الإيمان.

وسأذكر هنا نصوصه في هذه الموضوعات على الترتيب المذكور، علماً بأنه ستأتي مناقشة التفتازاني ﷻ في هذه الموضوعات في مواضعها الخاصة بها، ولذلك لن أتعرض لمناقشته هنا فيما تتضمنه أقواله من الانحرافات الأخرى.

أولاً: اعتماده على المجاز في نصوص الصفات:

سبق استعراض مواقف التفتازاني من النصوص، وأنماط تعامله معها، في المبحث الثاني من هذا الفصل، وبيّنت هناك أن مواقفه تجاه النصوص تختلف باختلاف درجة مصادمة هذه النصوص للمبادئ الكلامية التي يعتقدونها التفتازاني، شأنه في ذلك شأن بقية المتكلمين، الذين يُعاملون النصوص على ضوء ما أسسوه من القواعد والضوابط في ذلك.

كما بيّنت هناك أن الغالب على التفتازانيّ هو اعتمادُ التأويل الكلامي^(١)، وذلك في النصوص التي يراها موهمةً للتشبيه، على أننا وجدناه يتشبث لدفع النصوص بما هو أخطر من التأويل، وهو التخيل.

ولا شك أن هذه النظرة الجائرة إلى النصوص جاءت نتيجةً لمنطلقاتهم الفاسدة، وانحرافاتهم المتراكمة^(٢)، ولكن يهمني هنا عرض القضية كما يصورها التفتازانيّ.

(١) انظر ما سبق في: (ص ٥٩٥).

(٢) وتتلخص في النقاط الآتية:

- ١ - اعتقادهم أن ظاهر كلام الله وكلام رسوله ﷺ هو التشبيه.
 - ٢ - نفي المعنى الحق عن النصوص وتعطيلها عما دلّت عليه من الصفات اللاتئة بالله تعالى بناءً على ظنهم الباطل السابق.
 - ٣ - إثباتهم لهذه النصوص معانٍ أخرى، وهي باطلة لا دليل عليها من الشرع. وبذلك يكون المعطل والمؤوّل «قد عطل صفات الكمال التي يستحقّها الربُّ تعالى، ومثّله بالمنقوصات والمعدومات، وعطلّ النصوص عمّا دلّت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل (التشبيه) بالمخلوقات، فيجمع في الله وفي كلام الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملجداً في أسمائه وآياته». انظر: «التدمرية» لشيخ الإسلام (ص ٧٩ - ٨١).
- «ويجب أن يعلم أن المعنى الفاسد الكفري ليس هو ظاهر النص ولا مقتضاه، وأن من فهم ذلك منه: فهو لقصور فهمه، ونقص علمه، وإذا كان قد قيل في قول بعض الناس:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم
وقيل:

عليّ نحتُ القوافي من أماكنها وما عليّ إذا لم تفهم البقر =

فبعد أن قرّر - كغيره من المتكلمين - أن نصوص الصفات متشابهة^(١)، وأن ظاهرها غير مراد^(٢)؛ بيّن أنه يُسلك فيها مسلكان هما: التفويض، أو التأويل.

وقد أشار إلى مجمل هذه القضية في «شرح العقائد النسفية»^(٣)، ولكن لم يفصّل في التأويل، بينما بيّن في «شرح المقاصد» أن التأويل سيكون باستخدام المجاز.

قال، وهو يستعرض بعض صفات الله تعالى المختلف فيها عنده:

= فكيف يُقال في قول الله الذي هو أصدق الكلام وأحسن الحديث، وهو الكتاب الذي ﴿أُحْكِمْتَ آيَاتُهُ ثُمَّ فُضِّلْتَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾؟! إن حقيقة قولهم: إن ظاهر القرآن هو الكفر والضلال، وإنه ليس فيه بيان لما يصلح من الاعتقاد، ولا فيه بيان التوحيد والتنزيه، هذا حقيقة قول المتأولين. «شرح العقيدة الطحاوية» للإمام ابن أبي العز الحنفي (٢٥٦/١ - ٢٥٧). قلت: لا شك فيما قرّره في بيان حقيقة قول المتأولين، وهو صريح ما سبق نقله عن الجرجاني في (ص ٨٤٠ - ٨٤٣) وأصرح من ذلك ما سيأتي عن السنوسي، وسيأتي التفصيل فيه في مبحث (التشبيه).

(١) انظر: «شرح المقاصد» (ص ٥٠)، «النبراس شرح شرح العقائد النسفية» (ص ١٨٥ - ١٨٦).

(٢) حتى ادّعى بعضهم أن علماء السُّنة أجمعوا على أن معانيها الظاهرة غير مرادة. انظر: «النبراس شرح شرح العقائد النسفية» للفريهاري (ص ١٨٥).

قلت: ما أسهل دعوى الإجماع عند أهل البدع، فكثير منهم يدعي الإجماع بمجرد تواطؤ بعض أئمتهم على المسألة التي يدعي فيها الإجماع، ولكن الملفت للنظر في كلام الفريهاري الآنف الذكر هو نسبته لهذا الإجماع المزعوم إلى «علماء السُّنة»!!

(٣) (ص ٣٤).

«ومنها ما ورد؛ كالاستواء، واليد، والوجه، والعين، ونحو ذلك، والحق: أنها مجازاتٌ، وتمثيلاتٌ»^(١).

وقال في الشرح: «ومنها: ما وردَ ظاهرُ الشرع، وامتنع حملُها على معانيها الحقيقية؛ مثل: الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، واليدُ في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ﴿مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِإِيدِي﴾ [ص: ٧٥]، والوجهُ في قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧]، والعينُ في قوله تعالى: ﴿وَلِصْنَعِ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤].

فَعَنَ الشَّيْخُ^(٢) أَنْ كَلَّأَ مِنْهَا صِفَةً زَائِدَةً.

وعند الجمهور: وهو أحدُ قولي الشيخ^(٣): أنها مجازاتٌ؛ فالاستواء: مجازٌ من الاستيلاء، أو تمثيلٌ وتصويرٌ لعظمة الله تعالى، واليدُ: مجازٌ عن القدرة، والوجهُ: عن الوجود...»^(٤).

ثانياً: اعتماده على المجاز في مسألة (كلام الله) تعالى:

قرّر التفتازاني - كغيره من الأشاعرة والماتريدية - أنّ صفة (الكلام) ثابتةٌ لله تعالى، كما قرّر أن المراد بها هو (الكلام النفسي).

وقد اضطرب كثيراً في تقريره لمعتقده حول هذه الصفة، وذلك

(١) «مقاصد الطالبين» له (٤/١٧٤).

(٢) يريد به الشيخ أبا الحسن الأشعري.

(٣) هذا لا يصح، والأشعري رجع عن ذلك، وقد سبق بيانه، علماً بأنه قد قلد شيخه الإيجي في ذلك، انظر: «المواقف» (ص ٢٩٧ - ٢٩٨).

(٤) «شرح المقاصد» (٤/١٧٥).

للمحافظة على مقرراتهم التي تُعتَبَر برزخًا بين مذهب أهل السُّنَّة والجماعة ومذهب المعتزلة، على أنه حاول التودُّد إلى المعتزلة أكثر، وذلك بمحاولة تضييق الهوة في النقاط الخلافية بين الأشاعرة والمعتزلة.

وقد أوردَ على نفسه أشياء لم يستطع الانفصالَ عنها بأجوبةٍ معقولة، ويبدو لي أن إيرادَه على نفسه، ثم محاولة الجواب عنها كان لإيهام القارئ أنه لم يترك شيئًا مما يمكن أن يقوِّضَ عليه بنيانه، وأنه فنَّدَ ذلك كله.

وقد دندنَ في «شرح العقائد النسفية» - وكادَ أن يصرِّحَ به - حول الحكم بأن إطلاقَ (كلام الله) على القرآن الموجود مجاز، ولكن لم يصرِّحَ به، وإنما أظهرَ ما عنده في صورة إيرادٍ عليه، بينما صرِّحَ بذلك في كتبه التي ألفها بعد «شرح العقائد النسفية»، وهذا نصُّ كلامه في «شرح العقائد النسفية»^(١):

«فإن قيل: لو كان كلامُ الله تعالى حقيقةً في المعنى القديم، مجازًا في النظم المؤلَّف: لصحَّ نفيه عنه، بأن يُقال: ليس النظمُ المنزَّلُ المعجِزُ، المفصَّلُ إلى السورِ والآياتِ كلامَ الله تعالى، والإجماعُ على خلافه.

وأيضًا: المُعجِزُ المتحدَّى به هو كلامُ الله تعالى حقيقةً، مع القطع بأن ذلك إنما يُتصوَّرُ في النظمِ المؤلَّفِ، المفصَّلِ إلى السورِ والآياتِ؛ إذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة.

قلنا: التحقيق: أن كلامَ الله تعالى اسمٌ مشتركٌ بين:

• الكلام النفسي القديم، ومعنى الإضافة: كونه صفةً له تعالى.

• وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات، ومعنى الإضافة: أنه مخلوق لله تعالى، ليس من تأليفات المخلوقين. فلا يصحُّ النفي أصلاً، ولا يكون الإعجاز والتحدّي إلا في كلام الله تعالى.

وما وقع في عبارة بعض المشايخ من أنه مجاز؛ فليس معناه: أنه غير موضوع للنظم المؤلف، بل معناه: أن الكلام في التحقيق وبالذات: اسمٌ للمعنى القائم بالنفس، وتسمية اللفظ به ووضعها لذلك إنما هو باعتبار دلالة على المعنى القديم؛ فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية.

وقال في «شرح المقاصد»^(١) مستعرضاً أدلة المخالفين:

«تمسكوا بوجوه:

الأول: أنه عُلِمَ بالضرورة من دين النبي ﷺ حتى العوام والصبيان أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف، المنتظم من الحروف المسموعة، المفتتح بالتحميد، المختتم بالاستعاذة، وعليها انعقد إجماع السلف وأكثر الخلف.

الثاني: أن ما اشتهر وثبت بالنص والإجماع من خواص القرآن: إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث، لا المعنى القديم.

وجوابهما: أنه لا نزاع في إطلاق اسم (القرآن) و(كلام الله

(١) (٤/١٥١)، وانظر: «المقاصد» له (٤/١٥٢).

تعالى) بطريق الاشتراك أو المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث، وهو المتعارف عند العامة، والقراء، والأصوليين، والفقهاء، وإليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف، وسمات الحدوث».

وقال في «تهذيب الكلام»^(١): «ولا نزاع في أنه^(٢) يُقال بالاشتراك أو المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع».

ثالثاً: اعتماده على المجاز في مسألة (الإيمان):

تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز كان «من الأصول الأولى التي بنى عليها المرجئة أصول مذهبهم في أنّ الإيمان مجاز في الأعمال حقيقة في التصديق القلبي»^(٣)، يقولون: إنّ «دلالة الإيمان على الأعمال مجاز»^(٤)، فقوله ﷺ: «الإيمان بضع وستون، أو بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»^(٥) مجاز، وقوله ﷺ: «الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله»^(٦)..

(١) (١٤٥/٢) المطبوع مع شرحه «تقريب المرام من شرح تهذيب الكلام».

(٢) أي: كلامه تعالى. «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» (١٤٥/٢).

(٣) «الإمام ابن تيمية وقضية التأويل» للدكتور محمد السيد الجليند (ص ٢١٨)

(٤) انظر: «الغنية» للمتولي (ص ١٧٤).

(٥) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» (٦٣/١) برقم (٥٨/٣٥) في الإيمان،

باب بيان عدد شعب الإيمان...، وأخرجه البخاري مختصراً في

«صحيحه» (٦٧/١) برقم (٩) في الإيمان، باب أمور الإيمان، كلاهما

من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رواه البخاري في «صحيحه» =

إلى آخره: حقيقة، وهذا عمدة المرجئة، والجهمية، والكرامية، وكل من لم يدخل الأعمال في اسم الإيمان^(١).

وقد صرّح بما أشار إليه شيخ الإسلام أبو المعين النسفي - وهو من أهم مصادر التفتازاني - قائلاً: «... بينا أن الإيمان في الحقيقة هو التصديق، لا يعرف أهل اللسان غير ذلك، فإطلاقه على غيره يكون مجازاً؛ لكونه سبباً لقيامه في نفسه، وشرطاً لصحته وثبوته»^(٢).

وأما التفتازاني فإنه لم يصرّح بذلك، وقد قرّر أن حقيقة الإيمان هو التصديق فقط^(٣)، ولكن لم يصرح بأن إطلاق الإيمان على الأعمال مجاز، إلا أنه ذكر ذلك وهو بصدد الجواب عن بعض تمسكات المعتزلة على أن الإيمان اسمٌ للطاعات، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي: صلاتكم إلى بيت المقدس. أجاب التفتازاني عن ذلك في «مقاصد الطالبين»^(٤)

= (١/١٤٠) برقم (٥٠) في الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان... ومسلم في «صحيحه» (١/٣٩) برقم (٩) في الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان...

(١) «الإيمان» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ٧٣).

(٢) «تبصرة الأدلة» له (٢/٨٠٤). وقد قال هذا في نهاية أجوبته عن الحديث المشهور «الإيمان بضغ وستون شعبة...».

(٣) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٩١، ٩٢)، «مقاصد الطالبين» وشرحه (٥/١٨١ - ٢٠٠)، «تهذيب الكلام» المطبوع مع شرحه «تقريب المرام» (٢/٢٨٢ - ٢٨٣).

(٤) (٥/١٩٣)، وما بين المعقوفتين سقط من المطبوع، ويتعين وجوده نظراً للسياق والسباق.

بقوله: «قلنا: مجاز، [أو] المراد: تصديقكم بوجوبها».

وقال في «التهذيب»^(١) مجيباً عن الاستدلال بهذه الآية: «يجوز... أن يكون (الإيمان)^(٢) مجازاً في الصلاة، أو يراد: التصديق بوجوبها».

وقال في «شرح المقاصد»^(٣): «وأجيب: بأن المعنى: تصديقكم بوجوبها، أو بكونها جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس، أو هو مجاز، لظهور العلاقة، وهو كون الصلاة من شعب الإيمان وثمراته، ومشروطة به، ودالة عليه...».

ولم يأت التفازاني هنا بجديد، إنما قلّد في كل ما ذكره أئمة السابقين، منهم أبو المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ)، قال: «ولا شبهة للخصوم فيما يتعلقون به من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي: صلاتكم إلى بيت المقدس؛ لأن الآية تحتمل أن المراد بها تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس، أو الواجب فيها هو التوجه إليه، والإيمان هو التصديق».

ويحتمل أن المراد بها الصلاة نفسها، غير أنها سُميت إيماناً مجازاً؛ لما أنها لا تصح بدون الإيمان، فكان الإيمان شرط جوازها، وسبب قبولها، فسُميت به مجازاً، ويحتمل أنها سميت

(١) «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» (٢/٢٩٣ - ٢٩٤).

(٢) أي: في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾. «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» (٢/٢٩٤).

(٣) (٥/١٩٧ - ١٩٨).

إيماناً لدلالاتها على الإيمان؛ إذ هي دلالة على كون مؤديها مؤمناً، وقد ورد الخبر «إنّ بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة»^(١).

ثم ذكر «أن الاسم محمولٌ على المجاز بالإجماع»، وتفسف في التدليل لذلك.

ومما يُلاحظ بين المقلد والمقلد هنا: أن النسفي لم يجزم بهذه التأويلات، وإنما ذكر أنّ كلها مما تحتملها الآية، أما التفتازاني فقد اختلف في عرض القضية، حيث قال: «وأجيب: بأن المعنى...»، وهذا جزمٌ بأن الآية محصورة في هذه الاحتمالات، وهذا يدلنا على تدرج التعمق في مثل هذه الانحرافات، حيث تبدأ القصة بـ«يُحتمل»، وتنتهي بالجزم.

ويظهر خطأ التفتازاني ومن سبقه في أمور:

الأول: عدم المبالاة بما ورد في سبب نزول هذه الآية، وعدم الالتفات إلى ذلك، وهو صريح في تحديد المراد بالصلاة هنا، فقد ثبت في «صحيح البخاري» وغيره أنّ سبب نزول هذه الآية: أنه مات قومٌ كانوا يصلون نحو بيت المقدس، فقال الناس: ما حالهم في ذلك؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية^(٢)، قال الإمام

(١) «تبصرة الأدلة» (٢/٨٠٢ - ٨٠٣).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٨/٢٠ - ٢١) برقم (٤٤٨٦) في كتاب التفسير، باب: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ﴾ عن البراء بن عازب رضي الله عنه، ورواه الترمذي في «جامعه» عن ابن عباس، وصححه، وهذا هو الذي اعتمده أئمة التفسير، انظر: «جامع البيان في تأويل القرآن» للطبري (٢/١٩ - ٢٠)، «معالم التنزيل» للبغوي (١/١٦٠)، «زاد المسير في علم التفسير» (١/١٥٥ - ١٥٦)، «الجامع =

القرطبي^(١): «اتفق العلماء على أنها نزلت فيمن مات وهو يصلي إلى بيت المقدس، كما ثبت في البخاري...»^(٢).

الثاني: عدم المبالاة بما اتفق عليه المفسرون، والذي أشار إليه القرطبي في كلامه السابق، بل قد نقل إجماعهم: الحليمي^(٣)، وهو أحد المتكلمين الأشاعرة، حيث قال: «أجمع المفسرون على أنه أراد: صلاتكم إلى بيت المقدس»^(٤).

الثالث: التكلف في حمل (الإيمان) في الآية على المجاز.

الرابع: ثم إن ادعاء أن معنى الآية: (تصديقكم بوجوبها) ظاهر البطلان؛ لأن التصديق ليس هو الأمر الذي أشكل على الصحابة، فالتصديق بالوجوب ثابتٌ ومستمرٌ منذ دخلوا في الإسلام، وإنما الإشكال فيما أدوه من صلاة، حيث شكوا في صحتها، أو لم يدروا

= لأحكام القرآن» للقرطبي (١٠٦/٢)، «تفسير ابن كثير» (١٩٧/١).

(١) هو: المفسر المعروف محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (٦٧١هـ)، صاحب «الجامع لأحكام القرآن»، ترجمته في: «الديباج المذهب» لابن فرحون (ص ٣١٧)، «طبقات المفسرين» للداودي (٢/٦٩)، «نفتح الطيب» (٢/٤٢٠).

(٢) «الجامع لأحكام القرآن» له (١٠٦/٢).

(٣) هو: القاضي العلامة أبو عبد الله، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني الشافعي (٣٣٨ - ٤٠٣هـ)، قال الذهبي عنه: «العلامة، رئيس المحققين والمتكلمين بما وراء النهر»، ترجمته في: «تذكرة الحفاظ» (٣/١٠٣٠)، «السير» (١٧/٢٣٢)، «الوافي بالوفيات» (١٢/٣٥١).

(٤) «المنهاج في شعب الإيمان» (٣٧٩١).

ما يقولون في صحتها بعد تغيير القبلة، فهذا هو الذي أفتاهم الله تعالى فيه، وأخبرهم أنه قد قَبَلَهَا، ولن يُضَيِّعَهَا على من أَدَاها^(١).

ومع وضوح بطلان هذا القول: فقد قال به التفتازاني والنسفي، بل تتابع المتكلمون على القول به^(٢).

اضطراب التفتازاني في موقفه تجاه المجاز:

ما تقدّم من نظرة التفتازاني إلى المجاز يمثل مرحلة من مراحل ارتباطه - بل وارتباط أكثر المتكلمين - بالمجاز، كما أنه يمثل أزهى عصور المجاز - إن صحَّ التعبير - حينما كان يشكل مخرجاً مهماً للمتكلمين من مشكلة (التشبيه) التي تشكلت من منهجهم الفاسد تجاه النصوص، وحينما كان ينفرد بدوره في المجال الذي وُظِفَ فيه.

وقد أكدت مراراً، مستنداً إلى أقوالهم الكثيرة التي مضت، أن أهميّة المجاز عندهم لم تكن لموقعه الفني في علم البيان، وإنما لأهميّة الدور الذي يضطلع به في مجال التأويل.

وإنما كان ذلك حينما كان المتكلمون يستعينون باللغة في تبرير بدعهم، ويستغلّون اتّساع اللغة العربية لذلك، ويَطْوَعون ذلك الاتساع لتأييد ما قد اعتقدوه مسبقاً قبل أن يأخذوا من النصوص المتعلقة بهذه المسألة أو تلك.

(١) انظر: «الواضح» لابن عقيل (٤٣٢/٢).

(٢) انظر: «الإرشاد» للجويني (ص ٣٣٥)، «أبكار الأفكار» للآمدي (١٦/٥)، «المواقف» (ص ٣٨٧)، وعليه أجمع الأصوليون من المتكلمين، انظر: «كتاب التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١/٢١٣)، «المحصول» للرازي (١/٣١٢).

وعلى هذا، فقد اختلف رأيهم في المجاز لَمَّا بدأوا يستغنون عنه، وذلك باكتشاف طرائق جديدة لدفع النصوص، وتحويرها طبقاً لمستلزمات فنّ البلاغة، وطبقاً لمتطلّبات الوظيفة التي ستوكل إليها.

يقولُ التفازانيُّ، وهو يشير إلى (وقتية) وظيفة المجاز، وأنّه ليس حلاً مرضياً ونهائياً لقضية نصوص التشبيه - على زعمهم - بعد النص السابق الذي تم نقله:

«وفي كلام المحققين من علماء البيان: أن قولنا: الاستواء مجازٌ عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك: إنما هو لنفي وهم التشبُّه والتجسُّم بسرعة، وإلا فهي تمثيلاتٌ وتصويراتٌ للمعاني العقلية، بإبرازها في الصور الحسية، وقد بيّنا ذلك في «شرح التلخيص»^(١).

وقد بيّنتُ سابقاً - في المبحث الثاني من هذا الفصل^(٢) - أنّ للتفازاني شرحين لـ«التلخيص» - وهو «تلخيص المفتاح» للخطيب القزويني -، وأنه تعرّض لهذه المسألة في كلا الشرحين، كما أنني نقلت كلامه من كليهما هناك^(٣)، فلا داعي للتكرار، وقد أكد في كلامه هناك على تقليد الجرجاني، كما أنه نوّه بكلام الزمخشري في التخييل وأهميته في علم البيان، لِمَا أنه هو الذي يكفل لنا تفسير الآيات المتشابهة (المشكلة) عندهم^(٤)، وهذا يدلُّ على عمق تأثيره

(١) «شرح المقاصد» (١٧٥/٤).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٥٥)، وانظر: (ص ٣٣٨ - ٣٤٠).

(٣) انظر ما سبق في (ص ٥٥٥ - ٥٥٩).

(٤) انظر ما سبق في (ص ٥٥٧).

بالزمخشري، وعلى عمق تأثير الزمخشري في المشتغلين بهذا الفن. ولعل من المناسب أن أنقل هنا نصّ الزمخشريّ فيما يتعلق بالتحليل، وبيان أهميته، ثم أعقب ذلك ببيان تأثير من كتب في البلاغة بعد الزمخشريّ به، ثم أشير إلى بعض أشهر المفسرين الذين قالوا بقوله في ذلك، ثم أختتم هذا الموضوع بنقل نصّ للعلوي يمثل الصورة النهائية في رأي البلاغيين في (التحليل).

وسيُساهم ذلك - بإذن الله تعالى - في كشف رؤية التفتازانيّ حيال المجاز، وفي سبب تعلق المتكلمين بذيل علم البلاغة.

أولاً: نصّ الزمخشري في ذلك:

قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾: وقرئ بالتشديد على معنى: وما عظموه كنه تعظيمه، ثم نبههم على عظمتهم وجلالة شأنه على طريقة التخيل، فقال: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه: تصويرُ عظمتهم، والتوقيفُ على كنه جلاله لا غير، من غير ذهابٍ بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز.

وكذلك حكم ما يروى «أن جبريل^(١) جاء إلى رسول الله ﷺ

(١) لم يكن جبريل ﷺ هو الذي جاء إلى النبي ﷺ، وإنما هو جبر من أخبار اليهود، كما في بداية هذا الحديث نفسه: «جاء حبر من الأخبار إلى رسول الله ﷺ فقال:».

فقال: يا أبا القاسم، إن الله يمسك السماوات يوم القيامة على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والشجر على إصبع، والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع، ثم يهزهن فيقول: أنا الملك، فضحك رسول الله ﷺ تعجباً مما قال، ثم قرأ تصديقاً له ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الآية^(١)؛ وإنما ضحك أفصح العرب ﷺ وتعجب: لأنه لم يفهم منه إلا ما يفهمه علماء البيان، من غير تصوّر إمساك، ولا إصبع، ولا هز، ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان، ولا تكتنئها الأوهام: هينة عليه هواناً لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخيل.

ولا ترى باباً في علم البيان أدق، ولا أرق، ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء؛ فإن أكثره وعليته تخيلات قد زلت فيها الأقدام قديماً، وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير، حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علماً لو قدره حق قدره: لما خفي عليهم أن العلوم كلها

(١) يشير الزمخشري إلى الحديث الذي أخرجه الشيخان عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواضع بالأرقام (٤٨١١، ٧٤١٤، ٧٤١٥، ٧٤٥١، ٧٥١٣)، أولها في التفسير، باب: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (٨/٤١٢)، ح (٤٨١١)، ومسلم في «صحيحه» (٤/٢١٤٧)، ح (٢٧٨٦) في «صفات المنافقين وأحكامهم».

مفتقرةً إليه وعيالٌ عليه؛ إذ لا يحلُّ عقدها المؤرَّبة^(١)، ولا يفكُّ قيودها المكربة^(٢) إلا هو، وكم من آية من آيات التنزيل، وحديثٍ من أحاديث الرسول ﷺ قد ضيَمَ وسيَمَ الخسف بالتأويلات الغثة، والوجوه الرثة؛ لأن من تأولها ليس من هذا العلم في غير ولا نفير، ولا يعرف قبيلًا منه من دبير^(٣).

يرى الزمخشريُّ في هذا النص:

- أن (التخييل) أدقُّ فصول علم البيان، وأرقه، وألطفه.
- وهو أكثرُ أبواب علم البيان نفعًا وعونًا في تأويل المتشابهات «من كلام الله تعالى في القرآن، وسائرِ الكتبِ السماويَّة، وكلامِ الأنبياء».
- إنَّ أكثرَ ما في الكتبِ السماويَّة وأهمُّه هو تخيلاتٌ قد زلَّت فيها الأقدامُ قديمًا.
- إنَّ سببَ زلَّاتهم تقصيرُهم وقلةُ عنايتهم في البحث عن باب (التخييل).
- لو بحثوا واعتنوا بهذا الباب: لعلموا أنَّ العلومَ كلَّها مفتقرةٌ إلى (علم البيان) وعيالٌ عليه؛ لأنه هو العلم الوحيدُ الذي ينهض بفكِّ عقودها الموثقة، وقيودها المثقلة.

(١) أي: الموثقة بشدة، و(الأُرْبَةُ): العقدة التي لا تنحلُّ. انظر: «لسان العرب» (١/٢١١ - أرب).

(٢) أي: شديدة العقد، و(المكرب): كل شديد العقد من حبلٍ، أو بناء، أو مفصل. انظر: «لسان العرب» (١/٧١٤ - كرب).

(٣) تفسير «الكشاف» (٤/١٤٥ - ١٤٦)، وانظر الرد عليه في: «المسائل الاعتزالية» (٢/٨٨٣).

• إن أكثر تأويلات المؤولين هي تأويلات غثّة، ووجوه ضعيفة، والسبب في ذلك هو جهل المؤولين بعلم البيان وبياب (التخيل).

• وصف الزمخشري بما يراها نصوصاً متشابهة بأن عقودها موثقة، وقبودها مثقلة: يُشعرُ بمدى عمق الإشكال عنده في هذه النصوص، وهذا يُضاف إلى روافد جهله المرّكب بكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، حيث انقلب الأمر عليه وعلى أمثاله، فأوا أن كلام الله تعالى المنزّل للهدى والبيان والشفاء يحتاج إلى معالجة شديدة من أمثاله وغيره من تلامذة المتفلسفة حتى تُفك قبوده المثقلة بمناهج مأخوذة من أوهام الفلاسفة.

والزمخشريُّ مزهوٌّ في هذا النص بما اعتبره من اكتشافٍ جديدٍ بسبب بحثه وتنقيره (في كتب الملاحدة) للتعامل مع ما أسماه بالنصوص المتشابهة، كما أنه يشنُّ حرباً لا هوادةً فيها على سلفه من المتكلمين، الذين اعتمدوا في التأويل على اتساع اللغة، وحاولوا تبرير تأويلاتهم من ذلك الجانب^(١) استخدموا المجاز لهذا الغرض.

(١) وقد أثار شدة الزمخشريُّ تلك حفيظة الرازي، فردّ عليه قائلاً: يُقال له: «هل تسلّم أنّ الأصل في الكلام حمّله على الحقيقة، وأنه إنما يُعدّل عن الحقيقة إلى المجاز عند قيام الدلالة على أنّ حمّله على حقيقته ممتنع؟ فحينئذٍ يجب حمّله على المجاز؟ فإن أنكرَ هذا الأصل: فحينئذٍ يخرج القرآن بالكلية عن أن يكون حجة؛ فإنّ لكل أحد أن يقول: المقصود من الآية الفلانية كذا وكذا، فأنا أحمل الآية على ذلك المقصود، ولا ألتفت إلى الظاهر، مثاله: من تمسك بالآيات الواردة في ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار قال: المقصود بيان سعادات المطيعين، وشقاوة المذنبين، وأنا أحمل هذه الآيات على هذا المقصود، =

= ولا أثبت الأكل والشرب ولا سائر الأحوال الجسمانية. ومن تمسك بالآيات الواردة في إثبات وجوب الصلاة فقال: المقصود منه إيجاب تنوير القلب بذكر الله، فأنا أكتفي بهذا القدر، ولا أوجب هذه الأعمال المخصوصة. وإذا عرفت الكلام في هذين المثالين فقس عليه سائر المسائل الأصولية والفروعية، فحينئذ يخرج القرآن عن أن يكون حجة في المسائل الأصولية والفروعية، وذلك باطل قطعاً.

وأما إن سلم أن الأصل في علم القرآن أن يُعتقد أن الأصل في الكلام حملة على حقيقته، فإن قام دليل منفصل على أنه يتعدّر حملة على حقيقته: فحينئذ يتعيّن صرفه إلى مجازه، فإن حصلت هناك مجازات: لم يتعيّن صرفه إلى مجاز معيّن إلا إذا كان الدليل يُوجب ذلك التعيين.

فنقول: وهنا لفظ: (القبضة)، ولفظ: (اليمين) حقيقة في الجارحة المخصوصة، ولا يمكنك أن تصرف ظاهر الكلام عن هذا المعنى إلا إذا: أ - أقمت الدلالة على أن حمل هذه الألفاظ على ظواهرها ممتنع، فحينئذ يجب حملها على المجازات.

ب - ثم تُبين بالدليل أن المعنى الفلاني يصحّ جعله مجازاً عن تلك الحقيقة.

ج - ثم تُبين بالدليل أن هذا المجاز أولى من غيره.

وإذا أثبتت هذه المقدمات وترتيبها على هذا الوجه: فهذا هو الطريق الصحيح الذي عليه تعويل أهل التحقيق.

فأنت ما أتيت في هذا الباب بطريقة جديدة وكلام غريب، بل هو عين ما ذكره أهل التحقيق، فثبت أن الفرح الذي أظهره من أنه اهتدى إلى الطريق الذي لم يعرفه غيره طريق فاسد، دال على قلة وقوفه على المعاني.

ولنرجع إلى الطريق الحقيقي فنقول: لا شك أن لفظ (القبضة) و(اليمين) مشعرٌ بهذه الأعضاء والجوارح، إلا أن الدلائل العقلية قامت على امتناع =

= ثبوت الأعضاء والجوارح لله تعالى، فوجب حمل هذه الأعضاء على وجوه المجاز، فنقول: إنه يُقال: فلانٌ في قبضة فلان، إذا كان تحت تدبيره وتسخيرِه، قال تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المعارج: ٣٠] والمرادُ منه كونه مملوكًا له، ويُقال: هذه الدارُ في يد فلان، وفلانٌ صاحبُ اليد، والمرادُ من الكل: القدرة، والفقهاء يقولون في الشروط: وقبضُ فلانٌ كذا وصار في قبضته، ولا يريدون إلا خلوص ملكه، وإذا ثبتَ تعذُّرُ حملِ هذه الألفاظ على حقائقها؛ وجب حملُها على مجازاتها؛ صوتًا لهذه النصوص عن التعطيل.

فهذا هو الكلامُ الحقيقيُّ في هذا الباب، ولنا كتابٌ مفردٌ في إثبات تنزيه الله تعالى عن الجسميَّة والمكان، سمَّيناهُ بـ«تأسيس التقديس»، من أرادَ الإطنابَ في هذا الباب فليرجع إليه. «التفسير الكبير» له (٤٧٣/٩ - ٤٧٤).

قلت: كلامُ الرازي يتضمن خلاصةً منهجه في باب الحقيقة والمجاز، وأنَّ الأصلَ في الكلام: حملُه على الحقيقة، ولا يُعدَّل عنها إلى المجاز إلا عند امتناع الحملِ عليها، وأنه إن لم نراع هذا الأصلَ يخرج القرآنُ كلُّه عن أن يكون حجةً في المسائل الأصولية والفروعية.

وفي كلام الرازيَّ جانبان: الجانب النظري، والجانب التطبيقي، أما الجانبُ الأول: فقد أجاد فيه، وردَّ على الزمخشريِّ بأسلوبٍ رصين نسيًا، ورتَّب الخطواتِ اللازمة للانتقال إلى المجاز ترتيبًا رائعًا، ولو التزم المجازيون بهذا الترتيب حق الالتزام: لضاقت هوة الخلاف معهم إلى حدِّ بعيد.

ولكن لما انتقلَ إلى جانب التطبيق: لم يراع الخطوات السابقة التي ألزمَ الزمخشريُّ بها، واكتفى فيه بالافتراء على النصوص بأنها تُشعر بهذه الأعضاء والجوارح، وأن الأدلة العقلية قامت على امتناع ثبوتها لله تعالى، وهذا هو الدليلُ المنفصل الذي هوّل به في كلامه السابق. وهكذا =

ثانيًا: بيان أثر الزمخشري على التفتازاني وغيره من البلاغيين والمفسرين:

إنّ الزمخشريّ كان أول من أدخل التخييل في محيط الدرس القرآني^(١)، ولم يكتف الزمخشريّ باستعارة هذا الجهل من الفلاسفة، بل أطراه بما سبق من كلامه، وسيتبين من نصوص من بعده من المشتغلين بالبلاغة أنهم قد استمروا هذا الجهل، واعتبروه أمرًا مهمًا في علم البيان، كما كان حالهم مع المجاز سابقًا، سواء بسواء.

= ترى المتكلمين يتظاهرون بوضع القواعد والأسس، وكأنّ كلّ خطواتهم محكومة بتلك الأسس والضوابط، وعند الإمعان في تطبيقاتهم ترى أنه ليس هناك سوى صنمهم الذي حكّموه على الكتاب والسنة، وهو «عقلهم» المزعوم، و«الأدلة العقلية القطعية» كما يقولون، وسيأتي في المطلب السادس مزيد تفصيل حول دليلهم الصارف، والقرينة المانعة عن إرادة الحقيقة.

والرازي في قوله: «فحينئذ يخرج القرآن عن أن يكون حجة في المسائل الأصولية والفروعية، وذلك باطل قطعًا»: ينعى على من يريد إبطال حجة القرآن في المسائل الفروعية، وينطلق فيه من علمه بأنه هو وأمثاله أخرجوا القرآن من أن يكون حجة في الأصول، فيتباكى على القرآن بأنه سيخرج عن الحجية حتى في الفروع إذا فتح باب المجاز بدون قيد أو شرط. ويُقال له: ومن أكبر ذنبًا؟ الذين أخرجوه في الأصول أم في الفروع؟!

وأما قوله: «فهذا هو الكلام الحقيقي في هذا الباب»: فيقال له: كلكم متفقون على مجانبة الحق، بل ومحاربهته، فمن مقلّ ومستكثر.

(١) انظر: «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية» للدكتور محمد محمد أبي موسى (ص ٤٦).

وهذا يدلُّ على ما أسلفته من أنه ليس المهم عندهم دراسةُ
الظواهر اللغوية لخدمة اللغة، وإنما المهم عندهم هو استغلالُ اللغة
لتأييد مقرراتهم.

وفيما يلي بعضُ كبار البلاغيين والمفسرين الذين قلّدوا
الزمخشريَّ في (التخيل):
أولاً: البلاغيون:

١ - التفازاني:

تقدمت قريباً الإشارةُ إلى نصوصه في ذلك، وأنه قد قلّد
الزمخشريَّ في موقفه المذكور في النصِّ الآنف الذكر، وأكد ذلك في
كتابه في علم البلاغة^(١).

٢ - عبد الواحد بن عبد الكريم الرَّمْلَكاني (ت ٦٥١هـ)^(٢):

وهو من علماء البلاغة، ألّف كتابين في ذلك، وهما: «التيان
في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن»، و«البرهان الكاشف عن
إعجاز القرآن»، وكلاهما مطبوع، وقد ردّ على الزمخشريَّ في بعض
المواطن^(٣)، ولكنّه تابعه في تأويل النصوص، وفي تقرير (التخيل)

(١) انظر ما تقدم قريباً في: (ص ٨٦٠).

(٢) أبو المكارم، كمال الدين، ابن خطيب (رَمْلَكَا)، أثنى عليه أبو شامة،
والسبكي، وقال: «وكانت له معرفة تامة بالمعاني والبيان»، ترجمته في:
«الذيل على الروضتين» (ص ١٨٧)، «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي
(٣١٦/٨)، «العبر» (٢٠٨/٥)، «بغية الوعاة» (١١٩/٢).

(٣) من ذلك ردّه عليه في معنى (لن)، وبيّن أن رأي الزمخشري في معناها
نابعٌ من اعتزاليّته. انظر: «التيان في علم البيان» (ص ٨٤ - ٨٥).

قائلاً عنه: «ولا تجد في علم البيان أدق ولا أعون في تعاطي تأويل المتشابهات منه»^(١).

٣ - عبد العظيم بن عبد الواحد، المعروف بابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤هـ)^(٢):

له كتب عديدة في البلاغة، من أشهرها (بديع القرآن)، وهو مطبوع.

قال فيه: «ومن الاستعارة نوعٌ يُسَمَّى (الاستعارة التخيلية)، وأكثر وقوعها في الآيات التي يتمسك بها المشبهة...»^(٣).

ثم طبق هذا الأصل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وهو لم يخرج في جعل الآيتين عن التخيل من كلام الزمخشري، مع أنه حاول أن يشرحه بطريقته الخاصة^(٤).

٤ - شهاب الدين محمود بن سليمان الحلبي الحنبلي (ت ٧٢٥هـ)^(٥):

(١) «البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن» (ص ١٩٤).

(٢) شاعر، من العلماء بالأدب، ولد وتوفي بمصر، ترجمته في: «فوات الوفيات» (١/٢٩٤)، «النجوم الزاهرة» (٧/٣٧٠)، «الأعلام» (٤/٣٠)، «معجم المؤلفين» (٢/١٧٢).

(٣) «بديع القرآن» له (ص ٢٣ - ٢٤).

(٤) «بديع القرآن» (ص ٢٤ - ٢٥).

(٥) أبو الثناء، الحلبي ثم الدمشقي، أثنى عليه الحافظ ابن كثير، وابن رجب، والشوكاني، وغيرهم. انظر: «البداية والنهاية» (١٨/٢٥٩)، «فوات =

له كتاب «حسن التوسّل إلى صناعة الترسّل»، ومع أنه قد أثنى عليه عددٌ من أئمة السُّنّة، وكونه من الحنابلة المعدودين الذين شاركوا في التّأليف البلاغي^(١)، إلا أنه قلّد الزمخشريّ في هذه المسألة الخطيرة، وقال:

«التخييل: تصويرُ حقيقة الشيء للتعظيم»^(٢)، ثم ذكرَ أنّ منه آيةُ «الزمر» المذكورة في بداية كلام الزمخشري، ثم عقب عليها بقوله: «والغرضُ منه تصويرُ عظمته، والتوقيفُ على كنه جلاله، من غير ذهابٍ بالقبضة، ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز، ولا نرى باباً في علم البيان أدق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع...»^(٣) إلى آخر كلام الزمخشري السابق بحروفه.

٥ - محمد بن عبد الرحمن القزويني (٧٣٩هـ):

له: «تلخيص المفتاح»، و«الإيضاح»، وهذان الكتابان أصبحا قطبي الرحي في التّأليف البلاغي عند المتأخرين، وهما يعتبران ممثلي البلاغة عندهم^(٤).

وقد قلّد الزمخشريّ في تأويل آية «الزمر» المذكورة، وجعلها

= الوفيات» (٨٢/٤)، «ذيل طبقات الحنابلة» (٣٧٨/٢)، «الدرر الكامنة» (٩٢/٥)، «البدر الطالع» (٢٩٥/٢).

(١) انظر: «المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السُّنّة» (ص ٨١)، وذكرَ أن من الحنابلة البلاغيين: الطوفي، وعز الدين الموصلي، ومرعي الكرمي.

(٢) «حسن التوسّل» (ص ٢٥٠).

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: «المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السُّنّة» (ص ٨٢).

مجازاً عن التصرف^(١)، وهذا هو الذي يرمي إليه الزمخشريُّ بمصطلح (التخييل)^(٢).

٦ - شرف الدين، الحسين بن محمد بن عبد الله الطَّيْبِي (٧٤٣هـ)^(٣):

له عدد من المؤلفات البلاغية^(٤)، من أشهرها كتابه «التيان في البيان»، وهو مطبوع، وقد أثنى عليه وعلى كتبه بعضُ الأئمة^(٥)، كما ذكرَ الدكتور محمد الصامل بعضَ مواقفه المحمودة، التي وظَّفَ فيها التوجيةَ البلاغيَّ لِمَا يخدم معتقدَ أهلِ السُّنَّةِ^(٦)، ومع ذلك نرى أنه يقلد الزمخشريَّ في جعل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٧) من الكناية، ويقول: «إنه كناية عن الملك؛ فإن الاستواءَ على السرير لا يحصل إلا مع الملك، فجعلوه كنايةً عنه»^(٧)، كما جعلَ من الكناية

(١) «الإيضاح» له (ص ٨٤).

(٢) وانظر نماذج أخرى من تأويلاته في: «المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة» (ص ٨٣ - ٨٤).

(٣) من علماء الحديث، والتفسير، والبيان، ترجمته في: «الدرر الكامنة» (٦٨/٢)، «تاريخ ابن خلدون» (٧٨٨/٢ - ٧٨٩)، «بغية الوعاة» (٥٢٢/١)، «البدر الطالع» (٢٢٩/١)، «الأعلام» (٢٥٦/٢).

(٤) انظر: «المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة» (ص ٨٥ - ٨٧).

(٥) منهم: الحافظ ابن حجر، وابن خلدون، والشوكاني، قال الأول: «قد أجاب فيه عمّا خالف فيه الزمخشريُّ به مذهب أهل السنة أحسن جواب، وأنَّ من يُطالع هذا الشرح يعرفُ فضلَ مؤلفه».

(٦) المصدر السابق (ص ٨٨ - ٨٩).

(٧) «التيان في البيان» (ص ٢٧٨).

آية «الزمر» المذكورة، وقال: «فالبزبة هي تصويرٌ عظمته وكنه جلاله، من غير ذهابٍ بالقبضة واليمين إلى جهتي حقيقة ومجاز»^(١)، وكلُّ هذا من كلام الزمخشري كما سبق.

بل طَوَّرَ الطيبيُّ «تخييل» الزمخشريِّ باسم «الكناية الزُّبديَّة» أحياناً، أو «الكناية الإيمائيَّة» أحياناً أخرى، وطَبَّقَهَا على كثيرٍ من النصوصِ مقلِّداً للزمخشري^(٢).

٧ - يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩هـ)^(٣):

له «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز»، وهو من كتب البلاغة المعروفة، أما العلويُّ فهو من أكابر أئمة الزيدية، والزيدية يوافقون المعتزلة في أكثر أصولهم^(٤)، والعلويُّ يسلك منهج الاعتزال في آرائه.

(١) المصدر السابق.

(٢) وللتفصيل في هذا الموضوع راجع: «الإمام شرف الدين الطيبي: تجديدهات وجهوده البلاغية» (ص ١٩٨ - ٢٠٥).

ولك أن تعجب - بعد كل هذا - من قولِ الباحث عبد الحميد هنداي في الكتاب المذكور (ص ٢٠٥): «وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ الطيبيَّ لم يكن مجرد ناقلٍ عن الزمخشري، أو مقررًا لآرائه، وقد بيَّنتُ ذلك في مواضع من الرسالة، لاسيما المواضع التي وقفَ الطيبيُّ فيها ليردَّ زللَ الزمخشريِّ فيما جرَّه اعتزاله إليه». وهذا الكلام وإن كان معقولاً في المواضع التي يكشفُ فيها الطيبيُّ عن زيف الزمخشري، إلا أنه لا يُستأغ بعد كل هذا التقليد الذي بيَّنه الباحثُ بنفسه في واحدةٍ من أخطر القضايا في التعامل مع النصوص.

(٣) تقدمت ترجمته.

(٤) انظر: «الملل والنحل» (١/٢٢)، مقدمة شيخنا الدكتور سعود بن =

أما الحديث عن تأثيره بالزمخشري فيطول، فكتابه بمثابة تقنينٍ منظمٍ للمباحث البلاغية المتناثرة في (كشاف) الزمخشري، وسيأتي نقلُ كلامه في (التخييل)، والوقوفُ عليه سيكون كافيًا في الحكم عليه بما أشرتُ إليه.

٨ - صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)^(١):

له كتبٌ عديدة ذات الصلة بالبحث البلاغي، وقد قلد الزمخشري في آية «الزمر» المذكورة، وجعلها من باب التخييل، وقال:

«وهو كنايةٌ عن القدرة والاستيلاء، ولذلك قال ﴿بِئْمِينِهِ﴾ دون (في يمينه) تجنبًا لإيهام الظرفية التي هي من لوازم الأجسام»^(٢).

وذكر من أمثلة (التورية) قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ في سورة «الزمر» المذكورة، ثم قال: «وأكثر المتشابهات من هذا القبيل، وكذا قال الإمام فخر الدين في نهاية الإيجاز»^(٣).

= عبد العزيز الخلف لكتاب «الانتصار» للعمرائي (١/٧٢ - ٧٤)، «الموسوعة الميسرة» (١/٨٣ - ٨٥).

(١) أثنى عليه الحافظ ابن كثير، ووصفه تاج الدين السبكي بأنه «الإمام، الأديب، الناظم، النائر، أديب العصر»، وذكر في (طبقاته) كثيرًا من الرسائل التي تبادلها. انظر: «البداية والنهاية» (١٨/٦٨٠)، «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (١٠/٥ - ٣٢)، «الدرر الكامنة» (٢/١٧٦)، «البدر الطالع» (١/٢٤٣).

(٢) «فضّ الختام عن التورية والاستخدام» (ص ١٦١).

(٣) المصدر السابق (ص ١٦٢).

٩ - أحمد بن علي بن عبد الكافي، بهاء الدين السبكي
(ت ٧٧٣هـ)^(١):

له: «عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح»، وهو أخو
تاج الدين السبكي صاحب الطبقات، وولدُ تقي الدين السبكي
المعاصر لشيخ الإسلام.

ومما يُحمدُ له ردوده على المعتزلة في كل مناسبة بلاغية
تعرض^(٢)، كعادة كثير من الأشاعرة، ولكنه قلّد الزمخشري تقليدًا
أعمى في (التخييل)، وقرّر في آية «الزمر» المذكورة أنها من باب
التخييل - مع ملاحظة أنه أطلق على (التخييل): «الاستعارة بالتخييل» -
قائلًا: «من غير ذهابٍ بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو مجاز»^(٣).

وأثنى على باب (التخييل)، وذكرَ كلام الزمخشري السابق مع
شيءٍ من التصرف، ومنه: «ولا نرى بابًا في علم البيان أدق وألطف
من هذا الباب، ولا أنفع ولا أعون على تعاطي تأويل
المشتبهات»^(٤)، ثم قال: «هذه نبذة من كلام الزمخشري

(١) أبو حامد، فقيه، مشارك في بعض العلوم، توفي بمكة مجاورًا بها،
ترجمته في: «الدرر الكامنة» (١/٢١٠)، «النجوم الزاهرة» (١١/١٢١)،
«بغية الوعاة» (ص ١٤٨)، «البدر الطالع» (١/٨١)، «معجم المؤلفين»
(١/٢٠٥).

(٢) انظر نماذج من ذلك في: «المدخل لدراسة بلاغة أهل السنة»
(ص ١٠٤ - ١٠٨).

(٣) «عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» ضمن «شروح التلخيص»
(٤/٣٥).

(٤) المصدر السابق (٤/٣٦).

ذكرتها لحسنها»^(١).

١٠ - جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)^(٢):

له كتب عديدة في البلاغة، من أشهرها كتاب (عقود الجمان)، وهو مطبوع، وقد قلّد فيه الزمخشريّ في جعل آية «الزمر» المذكورة من باب (التخييل)^(٣).

ثانيًا: المفسرون:

وقد انتقيت المفسرين الذين عُرفوا بعنايتهم باللغة، عمومًا، وبالبلاغة خصوصًا، فمنهم:

١ - عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، المعروف بالبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)^(٤):

وتفسيره من أشهر التفاسير التي حظيت بالذیوع والانتشار، يقول في آية «الزمر»: فيه «تنبیه على عظمته وكمال قدرته، وحقارة الأفعال العظام التي تتحير فيها الأوهام بالإضافة إلى قدرته، ودلالة على أن تخريب العالم أهون شيء عليه، على طريقة التمثيل والتخييل، من غير اعتبار القبضة واليمين حقيقة ولا مجازًا...»^(٥).

٢ - أبو البركات، حافظ الدين، عبد الله بن أحمد النسفي

(١) المصدر السابق، وانظر: «البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري» (ص ٥٢٦).

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) انظر: «عقود الجمان» (ص ١٠٠).

(٤) تقدمت ترجمته.

(٥) «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» (ص ٦١٦).

(ت ٧١٠هـ)^(١):

له كتب عديدة في التفسير، والفقه، وأصوله، والعقيدة، ولم يكتب في البلاغة، ولكن تفسيره - المسمى «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» - يُعتبر تلخيصاً لـ «كشاف» الزمخشري^(٢) وتفسير البيضاوي، وقد اهتم بالجانب البلاغي اهتماماً ملحوظاً، وهو - كما يقول أحد المعاصرين - «ترك ما في الكشاف من الاعتزالات، وجرى فيه على مذهب أهل السنة والجماعة!»^(٣).

يقول النسفي في آية الزمر المذكورة:

«وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»: وما عظموه حقَّ عظمته إذ دعوك إلى عبادة غيره... ثم نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريقة التخييل فقال: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا بَضْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَمِينَةً»، والمراد بهذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه: تصويرُ عظمته، والتوقيفُ على كنه جلاله، لا غير، من غير ذهابٍ بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز...^(٤).

٣ - محمد بن يوسف، الشهير بـ(أبي حيان الأندلسي) (ت ٧٤٥هـ)^(٥):

- (١) تقدمت ترجمته، وانظر: «المفسرون بين التأويل والإثبات» (٣/١٠٤٤).
- (٢) «التفسير والمفسرون» للدكتور محمد حسين الذهبي (١/٣٠٥).
- (٣) هذا كلام الدكتور الذهبي المذكور في المصدر السابق (١/٣٠٥)، ومثل هذا الكلام يُساهم في ترويح الباطل من أمثال هؤلاء.
- (٤) تفسير النسفي «مدارك التنزيل وحقائق التأويل» (ص ١٠٤٦).
- (٥) هو: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي، الأندلسي، =

له تفسير (البحر المحيط)، نقلَ فيه كلامَ الزمخشريِّ حول آية الزمر مع نسبه إليه، ثم نقلَ ردَّ الرازي عليه، ولم يُعقَّب^(١)، وكأنَّ ما يهْمُه هو دفع دلالة النص، سواء كان بتخييل الزمخشري، أو (مجاز) الرازي.

٤ - نظام الدين الحسن بن محمد بن الحسين القُميِّ النيسابوري (ت بعد ٨٥٠هـ)^(٢):

له تفسير «غرائب القرآن ورغائب الفرقان»، وقد نقلَ فيه أكثرَ كلام الزمخشري السابق حول آية «الزمر»، ثم ذكرَ اعتراضَ الرازي عليه، ونقلَ كلامه كاملاً، ثم قال:

«وأنا أقول: هذا الذي ذكره الإمامُ طريقٌ أصولي، والذي ذكره جارُّ الله طريقٌ بياني، وإنهم يحيلون كثيراً من المسائل إلى الذوق، فلا منافاة بينهما!!»^(٣).

= الجياني، النقري، أثير الدين (٦٥٤ - ٧٤٥هـ)، من كبار العلماء بالعربية، والتفسير، والحديث، والتراجم، واللغات، ترجمته في: «ذيل تذكرة الحفاظ» للحسيني (ص ٢٣)، «النجوم الزاهرة» (١٠/١١١)، «فوات الوفيات» (٤/٧١)، «شذرات الذهب» (٨/٢٥١)، «المفسرون بين التأويل والإثبات» (٣/١٠٨٧ - ١٠٨٨).

(١) انظر: «البحر المحيط» (٧/٤٢٢).

(٢) أصله من (قَم)، ومنشأه وسكنه في نيسابور، له كتب عديدة في التفسير وعلوم القرآن والرياضيات، ترجمته في: «الأعلام» (٢/٢١٦)، «معجم المؤلفين» (١/٥٨٥).

(٣) «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (٢٤/١٧).

٥ - محمد بن محمد العمادي، المعروف بأبي السعود
(ت ٩٨٢هـ)^(١):

له تفسير «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم»،
المعروف بتفسير أبي السعود، وقد وُصف بأنه «غاية في بابه، ونهاية
في حسن الصوغ وجمال التعبير، كشف فيه صاحبه عن أسرار
البلاغة القرآنية بما لم يسبقه أحد إليه...»^(٢)، وعمدته في تفسيره
هو كشف الزمخشري، وتفسير البيضاوي^(٣)، كما أشار هو - أيضًا -
في مقدمة الكتاب^(٤)، ومع ذلك، فقد وُصف أيضًا بأنه «لم يغتر بما
جاء في الكشاف من الاعتزالات، ولهذا لم يذكرها إلا على جهة
التحذير منها، مع جريانه على مذهب أهل السنة في تفسيره!!»^(٥).

قال في آية «الزمر» المذكورة: «﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ...﴾: تنبيهٌ على غاية عظمته وكمال قدرته وحقارة الأفعال

(١) هو: محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، المولى أبو السعود الحنفي
(١٨٩٨ - ٩٨٢هـ)، ولد بالقرب من القسطنطينية، ودرس ودرّس في بلاد
متعددة، وتقلد القضاء في مدن عدة، وأضيف إليه الإفتاء أخيرًا، له كتب
عديدة في التفسير، والفقه، وغيره. ترجمته في: «العقد المنظوم في ذكر
أفاضل الروم» (ص ٤٣٩)، «شذرات الذهب» (١٠/٥٨٤)، «البدر الطالع»
(١/٢٦١)، «الفوائد البهية» (ص ١٤٠)، «المفسرون بين التأويل والإثبات»
(٣/١٢٣٤).

(٢) «التفسير والمفسرون» للدكتور محمد حسين الذهبي (١/٣٤٧).

(٣) المصدر السابق (١/٣٤٨ - ٣٤٩).

(٤) (١/١٤ - ٥).

(٥) وصفه بذلك الدكتور محمد حسين الذهبي في «التفسير والمفسرون»
(١/٣٤٩).

العظام التي تتحير فيها الأوهام بالنسبة إلى قدرته تعالى، ودلالة على أن تخريب العالم أهونُ شيءٍ عليه، على طريقة التمثيل والتخييل، من غير اعتبار القبضة واليمين حقيقة ولا مجازاً...»^(١).

٦ - السيد محمود الألوسي (١٢٧٠هـ)^(٢):

له تفسير «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني»، وهو من أنفع التفاسير اهتماماً بتوحيد الألوهية، والرد على القبورية.

وقد ذهب فيه إلى ما اختاره الزمخشري في آية «الزمر» المذكورة، وصرح أن ذلك مذهب «كثير من الخلف»^(٣).

٧ - ١٠ - كما ذهب إلى ذلك كلٌّ من:

• سليمان بن عمر الشهير بالجمَل (ت ١٢٠٤هـ)^(٤) في

(١) «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم» (٢٦٢/٧).

(٢) هو: شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي (١٢١٧ - ١٢٧٠هـ)، مفتي الحنفية ببغداد، والد العلامة نعمان الألوسي (ت ١٣١٧هـ)، وجدُّ العلامة شكري الألوسي (١٣٤٢هـ)، من كبار علماء الحنفية من الأسرة الألوسية المعروفة بالعلم، له ولولده ولحفيدة جهودٌ عظيمةٌ في الرد على القبورية، وحفيدة أقوى، ثم ولده، أما هو: فمع فضائله: شحَن تفسيره بإشارات الصوفية، مع طامات أخرى، غفر الله له ولنا. ترجمته في: «حلية البشر» (٣/١٤٥٠)، «جلاء العينين» (٤٣)، «الأعلام» (٧/١٧٦)، «جهود علماء الحنفية» للشيخ شمس الدين السلفي (١/١٢٥)، «الموسوعة الميسرة» (٣/٢٥٩٥)، «المفسرون بين التأويل والإثبات» (٣/١٢٩١).

(٣) انظر: «روح المعاني» (٢٦/٢٤).

(٤) هو: سليمان بن عمر بن منصور العجيلي المصري الأزهري، الشافعي، المعروف بالجمَل، له كتب في التفسير، والفقه، جمع بين التصوف =

«الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية» المعروف بحاشية الجمل على الجلالين^(١).

• والشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)^(٢) في تفسيره «التحرير والتنوير»^(٣).

• والشيخ محمد الأمين بن عبد الله الهروي (المدرس بدار الحديث الخيرية بمكة المكرمة) في تفسيره «حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن»^(٤).

• والصابوني في «صفوة التفاسير»، عند تفسيره لآية «الزمر».

١١ - سيد قطب (ت ١٣٨٧هـ):

وهو من المعاصرين الذين اهتموا بالتفسير، وكتب في البلاغة القرآنية بلغة العصر، ومن أهم كتبه في ذلك: «التصوير الفني في القرآن».

= والأشعرية، ترجمته في: «حلية البشر» (٢/٦٩٢)، «عجائب الآثار» (٢/٨٨)، «الأعلام» (٣/١٣١)، «معجم المؤلفين» (٢/٧٩٥)، «الموسوعة الميسرة» (٢/١٠٠٤)، «المفسرون بين التأويل والإثبات» (٣/١١٧٣).

(١) (٣/٦٠٩).

(٢) هو: محمد الطاهر بن عاشور التونسي (١٢٩٦ - ١٣٩٣هـ)، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، له كتب عديدة، منها: تفسيره «التحرير والتنوير»، ترجمته في: «الأعلام» (٦/١٧٤)، «معجم المؤلفين» (٣/٣٦٣)، «المفسرون بين التأويل والإثبات» (٣/١٤٠٣).

(٣) (٢٤/٦٢ - ٦٣).

(٤) (٢٥/٧٣).

وهذا الكتاب من أخطر كتبه المتعلقة بالقرآن، وهو يُنادي بفكرة التخيل بقوة، وقد ردّ عليه الشيخ الدكتور ربيع بن هادي المدخلي بكتاب نفيسٍ سمّاه «نظرات في كتاب التصوير الفني في القرآن الكريم لسيد قطب»، والكتاب - على صغر حجمه - نافعٌ، انتصر فيه الشيخ لمبادئ أهل السنة والجماعة التي ميّعها سيد رَحِمَهُ اللهُ في هذا الكتاب.

وقد جزمَ سيد قطب - رحمه الله تعالى - أنه هو الذي اهتدى إلى هذه الطريقة في إدراك الجمال الفني في القرآن^(١)، ولكن الذي لا أشك فيه أن هذه الفكرة تضرب بجذورها إلى الزمخشري، الذي استجلبها من الفلاسفة، واستخدمها لردّ النصوص، موظفًا في ذلك عبقريته اللغوية والبيانية.

يقول سيد قطب في آية «الزمر» المذكورة: «ثم يكشف لهم عن جانبٍ من عظمة الله وقوّته، على طريقة التصوير القرآنيّة، التي تقرّب للبشر الحقائق الكليّة في صورةٍ جزئيةٍ يتصوّرُها إدراكهم المحدود:

﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحٰنَهُ وَنَعٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧]. . .

وكلُّ ما يردُّ في القرآن وفي الحديث من هذه الصور والمشاهد: إنما هو تقريبٌ للحقائق التي لا يملك البشر إدراكها بغير أن توضّح لهم في تعبيرٍ يُدرِكونه، وفي صورةٍ يتصوّرونها، ومنه هذا التصوير لجانبٍ من حقيقة القدرة المطلقة، التي لا تتقيّد بشكل، ولا تتحيّز، ولا تتحدّد بحدود^(٢).

(١) انظر: «التصوير الفني في القرآن» (ص ٢٥٤ - ٢٥٥).

(٢) «في ظلال القرآن» له (٥/٣٠٦١ - ٣٠٦٢).

ومن عناوين كتاب «التصوير الفني في القرآن»: «التخييل الحسي والتجسيم»، ومما قال فيه:

«وظاهرة أخرى تتضح في تصوير القرآن، وهي (التجسيم): تجسيم المعنويات المجردة، وإبرازها أجساماً، أو محسوساتٍ على العموم، وإنه ليصل في هذا إلى مدى بعيد، حتى ليعبر به في مواضع حساسة جد الحساسية، يحرص الدين الإسلامي على تجريدها كل التجريد؛ كالذات الإلهية وصفاتها، ولهذا دلالتُه الحاسمة، أكثر من كل دلالةٍ أخرى، على أن طريقة (التجسيم) هي الأسلوب المفضل في تصوير القرآن، مع الاحتراس والتنبيه إلى خطورة التجسيم في الأوهام»^(١).

ولا يخفى ما في هذا الكلام - والكلام الذي قبله - من تقليدٍ للمتكلمين، الذين لم يفهموا من النصوص إلا التشبيه، ثم ردّوا تلك النصوص بحجة التنزيه، فأدّى بهم إلى التجريد والتعطيل، وهم يقتسمونه، كلُّ حسب نصيبه من (التجريد)، كما أن هذا (التجريد) الذي يلاحقهم هو مما أخذوه من الفلاسفة، الذين لم ينعموا بنعمة الوحي، فتخبطوا يميناً وشمالاً في تقديم تصوّر عن (ذاتٍ) مجردة عن كل مقومات الكمال، هي مرجع الكون، ولكن الغريب أن يتبعهم ويُقلّدْهم من ينتسب إلى الدين الذي تكفل بتقديم الرؤية الواضحة حول كل ما يهم المرء في أمور الغيب.

ثم يُقال لسيد قطب - رحمه الله تعالى -: إذا كان القرآن يتبع طريقة (التجسيم) حتى في الأمور المتعلقة بالذات الإلهية، وهو

(١) «التصوير الفني في القرآن» (ص ٧٢).

المعِين الأول للدين الإسلامي، فمن أين علمت أن (الدين الإسلامي) يحرص على تجريدِها كلَّ التجريد؟!

ومما قاله في هذا الفصل:

«ثم لما كان هذا التجسيمُ خطةً عامة، صَوَّرَ الحسابَ في الآخرة كما لو كان كان وزناً مجسماً للحسنات والسيئات: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ ﴿٦﴾ ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ ﴿٨﴾ [القارعة: ٦ - ٨]»^(١).

وقال: «بهذه الطريقة المفضّلة في التعبير عن المعاني المجردة، سار الأسلوب القرآني في أخصّ شأنٍ يُوجب فيه التجريد المطلق، والتنزيه الكامل: فقال:

﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]، ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، ﴿وَالْأَرْضَ جَمِيعًا بِضَعْتُهُ. يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْضُطُ﴾ [البقرة: ٢٤٥]، ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ ﴿٢٢﴾ [الفجر: ٢٢]، ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُواٰ بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿إِنِّي مُتَوَقِّعٌ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]... إلخ.

(١) المصدر السابق (ص ٨٣)، وانظر الردّ عليه في كتاب «نظرات في كتاب التصوير الفني في القرآن الكريم لسيد قطب» للشيخ الدكتور ربيع بن هادي المدخلي (ص ٣٣).

وثارَ ما ثار من الجدل حول هذه الكلمات، حينما أصبح الجدلُ صناعةً، والكلامُ زينةً، وإن هي إلا جاريةٌ على نسقٍ متبعٍ في التعبير، يرمي إلى توضيح المعاني المجردة وتثبيتها، ويجري على سنن مطرد، لا تخلفَ فيه ولا عوج، سنن التخيل الحسي، والتجسيم، في كل عمل من أعمال التصوير^(١).

وقد ردّ عليه الشيخ الدكتور ربيع بن هادي المدخلي في كتابه المذكور، فليُراجع^(٢).

وبعد، فهذا مثالٌ واضحٌ لمدى تأثير الزمخشري في البلاغيين والمفسرين، وقد رأينا أن المتأثرين به أكثرهم أشاعرة، ومع أنهم يلهجون دائماً بالرد على المعتزلة، إلا أننا رأيناهم قد سقطوا في هاوية الزمخشري، وأخذوا عنه هذه الفكرة الضالة، وفيه مصداق لقول شيخ الإسلام: «ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة، فصيحاً، يدسُّ البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون، كصاحب الكشاف ونحوه، حتى إنه يروج على خلقٍ كثيرٍ ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله، وقد رأيتُ من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يعلم أو يعتقد فسادها، ولا يهتدي لذلك»^(٣).

ثالثاً: البلاغة تنحاز إلى (التخيل) وتتجاوز (المجاز):

وفي ختام هذا العرض السريع لقائمة المتأثرين بالزمخشري في

(١) «التصوير الفني في القرآن» (ص ٨٥).

(٢) «نظرات في كتاب التصوير الفني في القرآن الكريم لسيد قطب» (ص ٢٢ - ٢٥).

(٣) «مقدمة التفسير» لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص ١١٠).

باب (التخييل) نرى أنه قد صار جزءاً مهماً من علم البيان، وقد حلّ محلّ المجاز، وبدأ يستحوذ على اهتمامات البلاغيين عند معالجتهم للنصوص التي يرونها متشابهة.

يقول العلويُّ عنه :

«اعلم أنّ هذا النوع من علم البديع من مرامي سهام البلاغة المسدّدة، وعقد من عقود لآليه وجمانه المبدّدة، كثير التدوار في كتاب الله تعالى والسُنّة الشريفة، لما فيه من الدقة والرموز، واستيلائه على إثارة المعادن والكنوز، ومن أجل ذلك ضلّ من ضلّ من الجبرية بسبب آيات الهدى والضلال، وعمل من أجله على الانسلاخ عن الحكمة والانسلال، وزلّ من زلّ من المشبّهة باعتقاد التشبيه، وزال عن اعتقاد التوحيد باعتقاد ظاهر الأعضاء والجوارح في الآي، فارتطم في بحر التمويه.

فهو أحقّ علوم البلاغة بالاتقان، وأولاها بالفحص عن لطائفه والإمعان، ولو لم يكن في الإحاطة به إلا السلامة عمّا ذكرناه من زيغ الجهال، والخلاص عن ورط الزيغ والضلال: لكان بغية النظار، والضالة التي يطلبها غاصة البحار، فضلاً عمّا وراء ذلك من درر مكنونة...»^(١).

ثم ذكر كلام الزمخشري السابق في أهمية التخييل^(٢)، ثم بيّن تعريفه^(٣)، ثم قال:

(١) «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» (٣/٣).

(٢) المصدر السابق (٣/٣).

(٣) المصدر السابق (٤/٣).

«التقرير الثاني: في بيان أمثلته: وهي واسعة الخطو، ممتدة الحواشي في كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله [ﷺ]، وكلام البلغاء... فمن أمثلة التنزيل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلِئُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [الرحمن: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]، إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظواهرها للأعضاء والجوارح.

فإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى، وأنه منزّه عن جميع أنواع التشبيهات المكونات الجسمية والعرضية وتوابعهما؛ كالكون في الجهات، والأعضاء والجوارح، والحلول والمجيء والذهاب، وغير ذلك من توابع الجسمية والعرضية: فلا بد من تأويل هذه الظواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاءً للبلاغة حقها؛ لأن مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير المحتمل، فلهذا وجب تأويلها.

وللعلماء في تأويلها مجريان:

فالمجري الأول: الذي يتجه علماء الكلام من الزيدية والمعتزلة وغيرهم من المنزّهة، وهو أنهم يتأولون هذه الظواهر على تأويلات وإن بعدت، حذرًا من مخالفة العقل، واغتفر بعدها لأجل مخالفة العقل، ويعضدون تأويلاتهم بأموّر لغوية، فيقولون: المراد

باليد: النعمة، وإن المراد بالعين: العلم، إلى غير ذلك.

وحملهم لها على هذه التأويلات لِمَا لم يأنسوا بشيءٍ من علوم البيان^(١)، ولا ولعوا بشيءٍ من مصطلحاته، فجاءوا بهذه التأويلات الركيكة، التي يأنفُ منها كلُّ محصل، ويزدرىها نظرُ أهل البلاغة.

المجرى الثاني: وهو الذي عوّل عليه علماء البلاغة، والمحققون من أهل البيان، وهي أنها جاريةٌ على نعت (التخييل)، فهي في الحقيقة دالةٌ على ما وُضعت له في الأصل، لكن معناها غير متحقق، وإنما هو أمرٌ خيالي، فاليدُ - مثلاً - دالةٌ على الجارحة، والعينُ كذلك، لكن تحقّق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول، ولكنه جارٍ على جهة التخييل، كَمَنْ يظنُّ شَبَحًا من بعيد أنه رجل، فإذا هو حجر، ومَنْ يتخيّل سوادًا أنه حيوان، فإذا هو شجر، إلى غير ذلك من الخيالات.

فما هذا حاله من التأويلات أسهل على الفؤاد^(٢)، وأجرى

(١) هذا الاتهام واضحُ البطلان، فليس كلُّ من تأول هذه التأويلات ممن لم يأنسوا بشيءٍ من علوم البيان، بل الصحيح أن علمَ البيان نفسه تطور بأيديهم، وأنه تطور حسب تطور مسالك أئمته في دفع النصوص التي أشكلت عليهم، فالأولون استخدموا المجاز، والمتأخرون استخدموا التخييل، وانطلق الجميع باسم اللغة.

والغريب أن يتهم العلويُّ المجازيين بجهل علم البيان، مع أنّ المجازَ أحد أركان علم البيان، بل أساسه.

(٢) واضحٌ من استعمال العلويِّ لصيغة (أسهل) الموضوعية للتفضيل أن هذا التفضيل هو بالنظر إلى تأويلات المتكلمين، وإلا، فلا زال العلويُّ يشعر بشيءٍ من الصعوبة في تقبل (التخييل) أيضًا رغم تفخيمه لأمره.

وأدخل في البلاغة من التأويلات البعيدة التي لا يعضدها عقل،
ولا يشهد بصحتها نقل^(١) «...»^(٢).

ولنا أن نتساءل بعد هذا العرض عن التخيل:

١ - إذا كان المجاز قد سُلِّمَ له بأنه ظاهرة لغوية، فأَيُّ صلةٍ
للتخيل باللغة حتى يُجعلَ جزءًا مهمًّا من علوم البيان، بل أهم
علومه؟

أليست القضية كُلُّها من تلاعب المتكلمين باللغة، وتسويق
مصطلحاتهم الخاصة - التي يستخدمونها لأهدافٍ خاصة - عن
طريقها؟

وفي هذا السبيل كان اختراعُ المجاز، والهدفُ نفسه كان
يحكم اختراع (أو نقل) التخيل.

٢ - مما يُهَوِّلُ به كثيرٌ من المجازيين: أن المنكرين له يُقدِّمون
على شيءٍ يستلزم أن نقطع الصلةَ بجانبٍ كبيرٍ من تراثنا الذي خدَمَ
فكرة المجاز.

والسؤال المطروح الآن: أننا رأينا كيف أن الكثرة الكاثرة
من البلاغيين والمفسرين استسلموا لفكرة (التخيل)، وضيّعوا مساحةً
كبيرةً من كتبهم في تشييدها، فهل سنرتكبُ الخطأَ نفسه إذا أعرضنا
عن التخيل؟

ولا شك أن أغراض المبتدعة لا تنتهي عند حد، وهم يرحبون

(١) أقول: وأيُّ عقلٍ يعضد موقفك الذي هو أوغل في البطلان مما تردّ عليه،
وأيُّ نقلٍ يشهد لصحته؟!

(٢) «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» (٣/٥ - ٦).

بكل سلاح يمكن استخدامه ضد النصوص، فعلينا أن ننتظر مبادئ أخرى ستُكره اللغة على استيعابها وتوطينها، وكأني بالمجازيين يطالبون الناس أن نتقبل تلك الأفكار ما دامت وجدت في اللغة موطناً قدم لها.

والأمر كما قال الإمام مالك - رحمه الله تعالى - : «أرأيت إن جاء من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدينٍ جديد؟!»^(١).



(١) «جامع بيان العلم وفضله» (٢/٩٥).

المطلب الرابع

المجاز بين النفي والإثبات

١ - التمهيد:

• تبين لنا من خلال النصوص التي تمّ عرضها في (تمهيد) هذا المبحث أنّ المجاز من صنع المتكلمين، وقد تمّ دسّه في علوم مختلفة، أبرزها أصول الفقه، والبلاغة.

وبما أن المتكلمين هم الذين اشتهروا بالكتابة في المجالين، فسرى أنهم أسياد الموقف فيما يتعلق بقضية المجاز، ويتجلى في:

أ - كثرة القائلين بالمجاز، وذلك حسب عرضهم لهم؛ إذ لا مناسبة بين عدد القائلين به والنافين له، فالأولون «جمهرة الأمة»، بأرباب كلامها، ولغوييها، وأدبائها، وبلاغييها، وفقهائها، وأصولييها، بل ومفسريها ومحدثيها^(١) . . .

(١) انظر: «المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع: عرض وتحليل ونقد» للدكتور عبد العظيم المطعني (٣/١ - ٤٠٦)، وقد قسّم القائلين بالمجاز كالآتي:

- ١ - «اللغويون والنحاة» (٣/١ - ١٤٤). ٢ - «الأدباء والنقاد» (١/١٤٥ - ٢٥٢).
- ٣ - «الإعجازيون والبلاغيون» (١/٢٥٣ - ٤٣١).
- ٤ - «المفسرون والمحدثون» (١/٤٣٣ - ٥٢٦). ٥ - «الأصوليون والفقهاء» (١/٥٢٨ - ٦٠٢).

بل لقد وصل الأمر عند بعض المتهورين^(١) أن قالوا بالحرف الواحد:

«وأما التأويلات المجازية، واستعمال الألفاظ في غير ما وضعت له: فهي مستفيضة جداً في كلام سيدنا رسول الله ﷺ، وكلام الصحابة، ومن بعدهم، وحتى يومنا هذا، وقد نقلنا عنه ﷺ وأصحابه والتابعين من بعدهم حتى القرن الرابع كثيراً من التأويلات المجازية التي لا ينكرها إلا معانداً.

وأول من أوّل التأويلات المجازية في هذه الأمة هو قائد هذه الأمة سيدنا وحبیبنا رسول الله ﷺ، فقد صرف لفظ الآية ﴿الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار»^(٢)... ثم تلاه أصحابه وأتباعهم... وغيرهم

= وانظر: «مختصر الإجهاز على منكري المجاز» لعيسى الحميري (ص ٤٥ - ٨٦).

(١) وهو: المدعو عيسى بن عبد الله الحميري في كتابه «مختصر الإجهاز على منكري المجاز» (ص ٩٤)، والكتاب كله مأخوذ من كتاب الدكتور عبد العظيم المطعني «المجاز في اللغة والقرآن الكريم» ولم يصف فيه إلا السباب والشتائم لأهل السنة، وخاصة لشيخ الإسلام، ولا غرابة في ذلك، فهو قذى في عيون أهل البدع على تعدد اتجاهاتهم، وصدق الشيخ عبد الرحمن الوكيل إذ قال - في رسالته القيمة «الصفات الإلهية بين السلف والخلف» (ص ٩٣) -: «إن الخلفيّة... لا تصبُّ حميمٍ غضبها على أحدٍ من أئمة المسلمين كما تصبُّه على الإمام ابن تيمية».

(٢) متفق عليه من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» في ثلاثة مواضع، منها في (٤/١٥٧) برقم (١٩١٦) في كتاب =

من التابعين وأتباعهم...»^(١).

أما النافون له - سواء كان نفيهم له عن اللغة عمومًا، أو كان مقتصرًا على القرآن -: فهم عند المتكلمين شذمة قليلة، يُعبر عنها بـ (بعض أهل الظاهر)^(٢) أحيانًا، و (الحشوية)^(٣) أخرى، و (الظاهرية والرافضة) تارة^(٤)، أو (بعض الحنابلة وطائفة من الرافضة)^(٥) أخرى، وهي - على كل حال - لا تمثل شيئًا بالنظر إلى الثقل الذي يشكله الأولون.

ب - ومن حيث قوة أدلة القائلين به، وتفاهة أدلة خصومهم، فترى المتكلمين يتفننون في عرض أدلتهم كأقوى ما تكون، وفي

= الصوم، باب قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾، ومسلم في «صحيحه» (٧٦٦/٢ - ٧٦٧) برقم (١٠٩٠) في كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، وأن الأكل وغيره حتى يطلع الفجر...

(١) وانظر - إضافةً إلى كتاب الحميري السابق -: «المجاز في اللغة والقرآن» للمطعني (٦٥٩/٢) وفيه: «... فالتأويل المجازيُّ إذن معروفٌ من عهد الصحابة الكرام، والتابعين لهم بإحسان، وغير هذا كثيرٌ مرت بنا بعضٌ أمثله... ومن أشهرها تأويلُه ﷺ الخيطين الأبيض والأسود بالنهار والليل...».

(٢) كما عبّر بذلك أبو الحسين البصري المعتزلي في «المعتمد في أصول الفقه» (٢٤/١).

(٣) كما عبّر بذلك الغزاليُّ في «المنحول» (ص ٧٦).

(٤) انظر: «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/١٠٠)، «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/٢٨).

(٥) «الإبهاج في شرح المنهاج» للسبكي (١/٢٩٦ - ٢٩٧).

اختيار أضعف الأدلة لخصومهم؛ ليسهل لهم وأدّها برضى الجميع .
وهذه ظاهرة عامة في كتب المتكلمين، وهي بحاجة ماسة إلى
دراسة جادة من قبل المختصين .

وكلّ من أرادَ دراسةً مثل هذه القضايا التي اخترعها المتكلمون
لأغراضٍ معيّنة، واستطاعوا أن يجعلوا صاحب الحق هو الغريب في
الساحة، كهذه المسألة، ومسألة أخبار الآحاد، وغيرهما: سيفاجأ
بخفة كفة المخالف، بل بطيشه، إلى حد لا يسمح أن يُجاهرَ
بخلافهم .

وستلاحظ هذه الظاهرة في موضوع بحثنا بوضوح، وقصدي
من هذه التوطئة: أن لا يُجعلَ المتكلمون - وهم الخصم - بمثابة
الحكم، وأن لا تُقاس القضايا بالرجال، وأن لا يستوحشَ صاحبُ
الحق من قلة الأعوان .

• من الملاحظ في كثيرٍ من الأحيان: أن الخلافَ يُدار في
بعض القضايا المثارة من المتكلمين، ويظهرُ أن المتكلمين يدافعون
عن قضيةٍ علميةٍ يقتضيها موجبُ اللغة، أو ظاهرةٍ من الظواهر
المألوفة في علم من العلوم، والناظرُ في ملابساتِ القضية والأفكارِ
المطروحة لإثبات تلك القضية لا تبدو له - لأول وهلة - الأغراضُ
الباعثة لهم للقولِ بها أو الدفاع عنها، ولذلك يحظى المتكلمون
بموافقةٍ شريحةٍ واسعةٍ من أهل السنّة في أصل القضية، وخاصةً إذا
قال بها بعضُ المشهورين من أئمة السنّة، فتجد الكثيرين يتابعون
المتكلمين في الموضوع دون أن يسبروا غورَ المسألة، بل بالنظرِ إلى
الظاهر الذي يغلف بعض الأغلفة (الفنية).

وعند التطبيق، والذي هو الباعث للمتكلمين لإثارة تلك النظرية وترسيخها: يُلاحظ أنّ كثيراً من أهل السُّنة الموافقين لأولئك في أصل القضية يحاولون التَنصُّلَ من موافقتهم بمحاولة «تقليم» القضية وفق المعطيات «السُّنِّيَّة»، وهم بذلك يكونون محجوجين من قِبَل المتكلمين؛ لقبولهم أصلَ الفكرة، ومن قِبَل أهل السُّنة الراضين لأصل الفكرة؛ لموافقتهم للمتكلمين في أمرٍ اخترعوه لغرضٍ من أغراضهم، ومن هذا القبيل:

١ - الاختلافُ العريض حول حجّة أخبار الآحادِ في العقيدة.

٢ - وكذلك حول كون هذا الحديثِ أو ذاك من الآحادِ

أو من المتواتر.

ومسألة المجاز من هذا القبيل، فالناظرُ إلى الاختلافِ حولَه لا يكادُ يحسُّ بأغراض المتكلمين منه، إلّا إذا قارنَ ذلك بتطبيقات المجازيين.

ولأجل إظهارِ القضية في إطار (العلم): نجدهم - عند التقرير - مطبقين على التمثيل له بالأمثلة البعيدة عن أغراضهم، والتي لا يُشَمُّ منها أيُّ لونٍ من ألوان أغراضهم، حتى إذا تمَّ لهم الأمرُ بموافقة أكبر عددٍ ممكن من الخائضين في الموضوع: فاجؤوا الجميع بمقصودهم الأصليِّ من اختراع هذا الأمرِ أو ذاك.

٢ - الأقوال في المجاز:

اختلفوا في هذه المسألة على النحو التالي:

المذهب الأول: القول بوجود المجاز في اللغة والقرآن معاً،

قال به جميع المتكلمين، من الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة،

والماتريدية، والمرجئة^(١)، ومن تأثر بهم^(٢).

وقد بالغ بعضهم فقال: إن أكثر اللغة مجاز^(٣)، بل قال

(١) انظر: ١ - من كتب الأصوليين: «المعتمد» لأبي الحسين البصري (١/٢٣ - ٢٤)، «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (١/٩٧ - ١٠٢)، «المحصول في أصول الفقه» للرازي (١/٣٢٢ - ٣٢٣، ٣٣٢ - ٣٣٤).
٢ - ومن كتب البلاغيين: «أسرار البلاغة» للجرجاني (ص ٣٩١ - ٣٩٤)، «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» لابن الأثير (١/٧٥)، «الطراز» للعلوي (٢/٢٧)، «المجاز في البلاغة العربية» للسامرائي (ص ١٤٩)، «البلاغة فنونها وأفنانها - علم البيان والبدیع» (ص ١٣٢).

(٢) انظر: «قواطع الأدلة» للسمعاني (٢/٧٧ - ٨٤)، «روضة الناظر» لابن قدامة (١/١٨٢ - ١٨٣)، «إرشاد الفحول» للشوكاني (١/١٤٠ - ١٤١).

وقد بالغ الشوكاني في تأييد المجاز، ورمى المخالفين بعدم الاطلاع على لغة العرب، والتفريط في ذلك، وختم كلامه في ذلك بقوله: «وعلى كل حال: فهذا القول لا ينبغي الاشتغال بدفعه، ولا التطويل في رده؛ فإن وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم، وأوضح من شمس النهار».

وأحسن الدكتور محمد أحمد لوح حينما قال في كتابه القيم «جناية التأويل الفاسد» (ص ٨٠): «وانتصر له الشوكاني في «الإرشاد» بحماسة وعاطفة جياشة، وباليته ذكر لنا أدلة علمية قوية - كعادته في المطارحات العلمية - ولم يكتف بتكرار الأمثلة التي كان يرددها المجازيون السابقون».

(٣) قال بذلك أبو علي الفارسي، وتلميذه ابن جني، انظر: «الخصائص» للأخير (٢/٤٤٧ - ٤٤٨)، وذكر الزركشي في «البحر المحيط» (٢/١٨١) أن ابن السمعاني نقله عن أبي زيد الدبوسي. [ولم أجد هذه النسبة في «القواطع»]، وإليه يميل الشريف المرتضى المعتزلي (ت ٤٣٦هـ)، حيث يقول: «وليس يجب أن يؤخذ العرب بالتحقيق في كلامها؛ فإن تجوزها =

بعضهم: إن اللغة كلها مجاز^(١).

المذهب الثاني: القول بعدم وجود المجاز في اللغة والقرآن معاً،
وممن ذهب إليه: أبو إسحاق الإسفراييني^(٢)، وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٣)،

= واستعاراتها أكثر»، «أمالي المرتضى» (٣٦٧/١)، وانظر: «الصور البيانية في القرآن» (ص ٢٤٧).

والمعروف بهذا القول هو ابن جنبي، وقد ردّ عليه كثيرون، منهم: شيخ الإسلام في «رسالة الحقيقة والمجاز» ضمن «مجموع الفتاوى» (٢٠/٤٨٦)، ومما قال فيه: «فهذا الكلام لا يقوله من يتصور ما يقول، وابن جنبي له فضيلة وذكاء وغوص على المعاني الدقيقة في (سر الصناعة) والخصائص) و(إعراب القرآن) وغير ذلك، فهذا الكلام إن كان لم يقله فهو أشبه بفضيلته، وإذا قاله: فالفاضل قد يقول ما لا يقوله إلا من هو من أجهل الناس...».

(١) حكاه ابن الأثير في «المثل الثائر» (٧٥/١) عن قوم، والعلوي في «الطراز» (٢٧/٢) عن البعض، ولم ينسبه إلى أحد، ونسبه الزركشي في «البحر المحيط» (١٨١/٢) إلى عبد الله بن متوية - تلميذ ابن جنبي - .

(٢) اتفقت جل كتب الأصول على نسبة ذلك إليه، منها: «الوصول إلى الأصول» لابن برهان (٩٧/١)، «شرح مختصر الروضة» (٥٣٢/١)، «البحر المحيط» للزركشي (١٨٢/٢)، «الإبهاج في شرح المنهاج» للسبكي (٢٩٦/١).

و(الإسفراييني): إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، ركن الدين الشافعي الأشعري (٤١٨هـ)، فقيه، متكلم، أصولي، مات بنيسابور. ترجمته في: «تبيين كذب المفتري» (ص ٢٤٣)، «السير» (٣٥٣/١٧)، «طبقات الشافعية» للسبكي (٢٥٦/٤)، ولا بن كثير (٣٦٧/١).

(٣) انظر: «كتاب الإيمان» له (ص ٧٣ - ٩٧)، وانظر ما سيأتي (ص ٩٣٤ - ٩٣٦).

تنبیه: نسب الدكتور عبد العظيم المطعني إلى شيخ الإسلام وتلميذه =

= ابن القيم القول بإقرار المجاز أيضًا، واستدلّ لذلك بنوعين من الأدلة: أولهما: كثرة التأويلات المجازية الواردة في كلامهما. وثانيهما: ورود المجاز صريحًا بلفظه ومعناه في حر كلامهما. وزاد عند الحديث عن ابن القيم دليلًا ثالثًا، وهو أنّ لابن القيم كتابًا خاصًا في علم البيان، تحدّث فيه عن المجاز بالتفصيل، وهو بهذا ليس من القائلين به فقط، بل يُعتَبَر من المساهمين في بنائه. انظر: «المجاز في اللغة والقرآن» له: (٢/٨٢٠ - ٨٦٠، ٩٠١، ٩٥١ - ١٠٠٣)، «المجاز عند شيخ الإسلام وتلاميذه بين الإقرار والإنكار» (كله).

وقد قلده في تلك الدعوى: الدكتور عبد الفتاح الدخيسي في كتابه «المجاز وأثره في الفقه الإسلامي: دراسة أصولية» (ص ٤٤ - ٤٩، ٥٣ - ٦٦).

وقد أخطأ المطعني في دعواه، وما ساق لها من أدلة، وذلك لما يلي:

١ - أما دليته الأول: وهو ورود التأويلات المجازية في كلامهما، فالزام المطعنيّ لهما بالمجاز بذلك خطأ بين، ولن يسلم من المطعني أحد إذا حاججه بهذا الأسلوب؛ لأنه سيأخذ كلّ منكر للمجاز بما يرد في كلامه من بعض صور الاتساع في اللغة، بينما الاختلاف في اصطلاح معين، له أحكام معيّنة.

٢ - أما ورود المجاز بلفظه ومعناه في حر كلامهما: فلا ينهض دليلًا على دعوى المطعني؛ لأن الذي استقرّ عليه رأيهما هو ردّ المجاز، فأیّ عبرة لإقرارهما به بعد أن أنكراه بهذا التفصيل العريض؟!

٣ - على أنّ إقرارهما للمجاز لم يكن كإقرار غيرهما به، وهذا الجانب لم يعره المطعني أيّ اهتمام؛ لأنه لم يكن يهيمه إلا الوصول إلى غاية معينة، وقد درس الدكتور إبراهيم التركي هذا الجانب المهم فيما يختص بشيخ الإسلام، وبيّن - اعتمادًا على نصوص شيخ الإسلام - أنّ إقراره بالمجاز - حينما كان يقرره - كان مقتصرًا على نوع معيّن من الألفاظ، وليس في كل ألفاظ اللغة، ومن أراد التفصيل فليراجع كتاب «إنكار =

وابن القيم^(١)، ومن المعاصرين عددٌ غفيرٌ من العلماء والباحثين، ومن أبرزهم الأئمة: ابن بدران^(٢)، والسعدي^(٣)، والقاسمي^(٤)، والشنقيطي^(٥)،

- = المجاز عند ابن تيمية» للدكتور إبراهيم التركي (ص ١١٢ - ١١٧).
 ٤ - وأما اعتماده على كتاب «المشوق إلى علوم القرآن»: فخطأً بين أيضاً، إذا الكتابُ المذكورُ ليس له، انظر: (ص ٩٣٩).
 (١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٣١ - ٤٣٧).
 (٢) انظر: «نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر» له (١/ ١٨٣ - ١٨٤).
 (٣) عزاه إليه الدكتور أحمد محمد لوح في «جناية التأويل الفاسد» (ص ٨٠).
 (٤) انظر: «تفسير القاسمي» المسمى: «محاسن التأويل» (١/ ١٣٥ - ١٥٥) ط دار الكتب العلمية، تحقيق محمد باسل عيون السود.
 (٥) انظر رسالته: «منع جواز المجاز في المنزل للتعبّد والإعجاز» له (ص ٣٦ - ٣٧).

تنبيه: عزى الشيخ العلامة ابن عثيمين - رحمه الله تعالى - في «شرح نظم الورقات» (ص ٥١)، والدكتور مصطفى الصياصنة في رسالته «بطلان المجاز» (ص ٣١) إلى العلامة الشنقيطي المذهب الثالث - والذي سيأتي عرضه - وهو خطأٌ منهما، بل مذهب الشيخ في تلك الرسالة نفى المجاز مطلقاً، قال - رحمه الله تعالى -: «والذي ندين الله به، ويلزم قبوله كل منصف محقق: أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقاً على كلا القولين: أما على القولِ بأنه لا مجاز في اللغة أصلاً - وهو الحق - فعدم المجاز في القرآن واضح». «منع جواز القرآن» (ص ٣٦ - ٣٧).

وقد أكد موقفه هذا في «مذكرته» (ص ٦٢) بقوله: «وقد بينّا أنه لا ينبغي للمسلم أن يقول: إن في كتاب الله مجازاً، والتحقيق: أن اللغة العربية لا مجازَ فيها، وإنما هي أساليبُ عربية، تكلمت بجميعها العربُ، ولو كلّفنا من قال بالوضع للمعنى الحقيقي أولاً، ثم للمعنى المجازي ثانياً بالدليل على ذلك: لعجز عن إثبات ذلك عجزاً لا شك فيه». وانظر: «جناية التأويل الفاسد» (ص ٨١).

وابن باز^(١)، والألباني^(٢)، وابن عثيمين^(٣)، والفوزان^(٤)، وغيرهم^(٥).

المذهب الثالث: القول بوجوده في اللغة دون القرآن والسنة، وممن قال بذلك: داود بن علي الأصبهاني (ت ٢٧٠هـ)^(٦)، وابنه

(١) انظر: «مجموع فتاوى ومقالات متنوعة» (٤/٣٨٢ - ٣٨٣)، ذكر فيه أن المجاز غير واقع في القرآن، وأما النفي مطلقاً فقد نصَّ عليه في «مجلة البحوث الإسلامية» العدد (٢٠)، «ص ١٧١».

(٢) جناية التأويل الفاسد (ص ٨٠).

(٣) انظر: «شرح نظم الورقات» له (ص ٥٠ - ٥١).

(٤) انظر: «مجلة البحوث الإسلامية»، العدد (٢٤) (ص ١٢٩) ضمن مقال له بعنوان «رد أوهام أبي زهرة في حق شيخ الإسلام ابن تيمية وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب» (ص ١٢٢ - ١٤٩).

(٥) منهم المشائخ الأعلام: عبد الرزاق عفيفي، وعبد الله بن غديان، وعبد الله بن قعود. انظر: «مجلة البحوث الإسلامية»، العدد (٢٠)، «ص ١٧١، ١٧٢».

(٦) هو: الإمام الفقيه داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان، المعروف بـداود الظاهري، ولد بالكوفة سنة (٢٠٠هـ)، كان شافعي المذهب، ثم تركه واتجه إلى الأخذ بالظاهر، وهو إمام أهل الظاهر، وكان له مجلس في بغداد يحضره أعيان أهل العلم، وكان زاهداً متواضعاً، له مؤلفات، منها: «كتاب الأصول»، وكتاب «إبطال التقليد»، توفي ببغداد سنة (٢٧٠هـ).

انظر: «تاريخ بغداد» (٥/٢٥٦)، «الأنساب» (٤/٩٩)، «المنتظم» (٥/٧٥)، «سير أعلام النبلاء» (١٣/٩٧).

وانظر نسبة القول إليه في: «إحكام الفصول» (١٨٧)، «الإيمان» (ص ٧٤)، «مختصر الصواعق» (ص ٢٣٢).

أبو بكر (٢٩٧هـ)^(١)، ومحمد بن خويز منداد من المالكية (ت ٤٠٠هـ)^(٢)، وابن القاص (ت ٣٣٥هـ)^(٣) من الشافعية، ومنذر بن سعيد البلوطي (ت ٣٥٥هـ)^(٤) - والذي صنف مصنفًا في نفي المجاز

(١) هو: الإمام الفقيه محمد بن داود بن علي الظاهري، الفقيه ابن الفقيه، والظاهري ابن الظاهري، ابن إمام الظاهرية، كان أحد من يُضرب المثل بذكائه، وله بصر تام بالحديث، وكان يجتهد ولا يقلد أحدًا، توفي سنة (٢٩٧هـ).

انظر: «تاريخ بغداد» (٢٥٦/٥)، «وفيات الأعيان» (٢٥٩/٤)، «السير» (١٠٩/١٣)، «البداية والنهاية» (٧٥٧/١٤).

وانظر نسبة القول إليه في: «المحصول» (٣٣٣/١)، «كشف الأسرار» للبخاري (٨١/٢)، «تيسير التحرير» (٢٢/٢).

(٢) هو: محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد، أبو عبد الله المالكي، كان أصوليًا، فقيهاً، له اختيارات في الفقه والأصول، وكان يُجانبُ (الكلام) ويُنافر أهلَه، من مؤلفاته: كتاب في الفقه، وفي أحكام القرآن. انظر: «ترتيب المدارك» (٦٠٦/٤)، «شجرة النور الزكية» (ص ١٠٣)، «معجم المؤلفين» (٧٥/٣).

وانظر نسبة القول إليه في: «إحكام الفصول» (١٨٧)، «البحر المحيط» (١٨٢/٢).

(٣) هو: أحمد بن أبي أحمد الطبري، ثم البغدادي، أبو العباس، المعروف بابن القاص، كان إمامًا، فقيهاً، تفقه به أهلُ (طبرستان)، وكان من أئمة الشافعية، من مصنّفاته: أدب القاضي، والمواقيت، توفي مرابطًا بطرسوس سنة (٣٣٥هـ)، وقيل: (٣٣٦هـ). انظر: «سير أعلام النبلاء» (٣٧١/١٥)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٥٩/٣).

وانظر نسبة القول إليه في: «البحر المحيط» (١٨٢/٢)، «الاتقان» للسيوطي (ص ٥٥١).

(٤) أبو الحكم الأندلسي، قاضي الجماعة بقرطبة، ولد سنة (٢٦٥هـ)، كان =

عن القرآن^(١)، -، وأبو الحسن الجزري^(٢)، وأبو عبد الله بن حامد^(٣)،
وأبو الفضل التميمي^(٤) من الحنابلة^(٥)، وإليهم يميل الإمام

= فقيهاً، محققاً، عالمًا، بارعًا، ورعًا، خطيبًا، بليغًا، وكان من أعلم
الناس باختلاف العلماء، توفي سنة (٣٥٥هـ).

انظر: «طبقات النحويين واللغويين» (٣١٩)، «تاريخ علماء الأندلس»
(١٤٤/٢)، «السير» (١٧٣/١٦)، «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة»
(ص ٢٢٦).

وانظر نسبة القول إليه في: «الإيمان» لشيخ الإسلام (ص ٧٤)، «مختصر
الصواعق» (ص ٢٣٢).

(١) المصدران الأخيران. وذكر الزركشي أنه قاله في كتابه «أحكام القرآن».
«البحر المحيط» له (١٨٢/٢).

(٢) البغدادي، الحنبلي، الفقيه، ترجم له أبو يعلى، ولم يذكر اسمه، وذكر
أنه كانت له معرفة بالفقه، والأصول، وكانت له حلقة بجامع ابن الغباري،
وكانت له قدم في المناظرة، وأن من اختياراته: أنه لا مجاز في القرآن،
ولم يذكر تاريخ وفاته. «طبقات الحنابلة» له (١٦٧/٢).

(٣) هو: الحسن بن حامد بن علي بن مروان، أبو عبد الله البغدادي،
المشهور بابن حامد الوراق، إمام الحنابلة في زمانه، ومدرسهم،
ومفتيهم، قال الذهبي: «هلك شهيدًا... سنة ثلاث وأربع مائة».
انظر: «طبقات الحنابلة» (١٧١/٢)، «السير» (٢٠٣/١٧)، «المقصد
الأرشد» (٣١٩/١).

(٤) هو: عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، البغدادي،
الحنبلي، أبو الفضل، كان قد عني بالعلوم، وأملى الحديث بجامع
المنصور، وكانت له حلقة في جامع المدينة للوعظ والفتوى، ثم خرج
إلى خراسان، توفي سنة (٤١٠هـ). انظر: «طبقات الحنابلة» (١٧٩/٢)،
«المقصد الأرشد» (١٤٣/٢)، «السير» (٢٧٣/١٧).

(٥) انظر النسبة إليهم في: «الإيمان» لشيخ الإسلام (ص ٧٤)، «المسودة» =

ابن عبد البر (ت ٤٦٥هـ) (١).

الأدلة:

بعد النظر في كتب الأصول والبلاغة التي انتصرت لفكرة المجاز، رأيت أن الأمدي قد لخص معظم ما استدل به المجازيون، ولذلك فقد نقل كلامه كله شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في رسالته المسماة «رسالة الحقيقة والمجاز»، وناقشه بالتفصيل (٢)، وسأورد نص الأمدي هنا، ثم أخص مناقشة شيخ الإسلام له.

قال الأمدي: «اختلف الأصوليون في اشتمال اللغة على الأسماء المجازية، فنفاها الأستاذ أبو إسحاق ومن تابعه، وأثبتته الباقون، وهو الحق.

حجة المثبتين: أنه قد ثبت إطلاق أهل اللغة اسم (الأسد) على الإنسان الشجاع، و(الحمار) على الإنسان البليد، وقولهم: ظهر الطريق، ومنتها، وفلان على جناح السفر، وشابت لمة الليل... إلى غير ذلك، وإطلاق هذه الأسماء لغة مما لا ينكر إلا عنادًا، وعند ذلك: فيما أن يُقال: إن هذه الأسماء حقيقة في هذه الصور، أو مجازية؛ لاستحالة خلو الأسماء اللغوية عنهما ما سوى الوضع الأول...»

= لآل ابن تيمية (١/٣٦٨)، «مختصر الصواعق» (ص ٢٣٢).

(١) حيث نقل جملة من الآيات والأحاديث والأشعار التي يستدل بها المجازيون، ثم ذكر مذهب أهل السنة والجماعة في تلك الآيات، ثم قال: «وحمل كلام الله تعالى، وكلام نبيه ﷺ على الحقيقة أولى بذوي الدين والحق؛ لأنه يقص الحق، وقوله الحق، تبارك وتعالى علوًا كبيرًا». «التمهيد» له (١٦/٥).

(٢) ومن هنا يُعلم سبب اختيار شيخ الإسلام للأمدي.

لا جائز أن يُقال بكونها حقيقة فيها؛ لأنها حقيقة فيما سواها بالاتفاق؛ فإن لفظ الأسد حقيقة في السبع، والحمار في البهيمة، والظهر والتمتن... في الأعضاء المخصوصة بالحيوان... وعند ذلك: فلو كانت هذه الأسماء حقيقية فيما ذُكر من الصور: لكان اللفظ مشتركاً، ولو كان مشتركاً لَمَا سبقَ إلى الفهم عند إطلاقِ هذه الألفاظ البعضُ دون البعض؛ ضرورةً التساوي في الدلالة الحقيقية، ولا شكَّ أنَّ السابقَ إلى الفهم من إطلاقِ لفظ الأسد إنما هو السبع، ومن إطلاقِ لفظ الحمار إنما هو البهيمة، وكذلك في باقي الصور.

كيف! وأن أهلَ الأعصار لم تزل تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهلِ الوضع تسميةً هذا حقيقة، وهذا مجاز»^(١).

المناقشة:

ناقشه شيخ الإسلام في أمرين: أحدهما: في تحرير النقل، والثاني: في النظر في أدلة الفريقين:

المقام الأول: ماذا يريد الأمدي بـ(الأصوليين) في كلامه؟

فإن أرادَ بالباقيين من الأصوليين كلَّ من تكلمَ في أصول الفقه من السلف والخلف: فليس الأمرُ كذلك، فإن الكلام في أصول الفقه معروفٌ منذ زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة، وهم كانوا أقعدَ بهذا الفن وغيره من فنون العلوم الدينية ممن بعدهم، وهم لم يذكروا هذا التقسيم.

وإذا كان يريد بالأصولي كلَّ من يعرف «أصولَ الفقه» - وهي

(١) «الإحكام في أصول الأحكام» له (٤٧/١).

أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال، ومعرفة مراتبها - فكلُّ مجتهدٍ في الإسلام أصولي... .

وكذلك إذا كان اسمُ (الأصوليين) يتناول المجتهدين المشهورين؛ كالأئمة الأربعة، والثوري، والأوزاعي، والليث، وغيرهم... .

أو كان مقصوده بذلك من جرّد الكلام في أصول الفقه، كما فعله الشافعيُّ وأحمدُ بنُ حنبلٍ ومَن بعدهما... .

على كل هذه الافتراضات ليس الأمرُ كما يزعم، ومعلومٌ أن أولَ من جرّد الكلام في أصول الفقه هو الشافعيُّ، وليس في كلامه شيءٌ من ذلك.

«وحيثُ: فَمَن اعتقدَ أن المجتهدين المشهورين وغيرهم من أئمة الإسلام وعلماء السلف قسموا الكلام إلى حقيقةٍ ومجاز كما فعله المتأخرون: كان ذلك من جهله وقلة معرفته بكلام أئمة الدين وسلف المسلمين».

«وإن قال الناقلُ عن كثيرٍ من الأصوليين: مرادي بذلك أكثرُ المصنِّفين في أصول الفقه من أهل الكلام والرأي؛ كالمعتزلة، والأشعرية، وأصحاب الأئمة الأربعة... .

قيل له: لا ريبَ أن هذا التقسيمَ موجودٌ في كتب المعتزلةِ ومَن أخذ عنهم وشابههم، وأكثرُ هؤلاء ذكروا هذا التقسيم، وأمّا من لم يكن كذلك فليس الأمرُ في حقه كذلك... . ولكن ليس فيهم إمامٌ في فنٍّ من فنون الإسلام، لا التفسير، ولا الحديث، ولا الفقه، ولا اللغة، ولا النحو، بل أئمة النحاة أهل اللغة؛

كالخليل^(١)، وسيبويه^(٢)، والكسائي^(٣)، والفراء^(٤)، وأمثالهم،
وأبي عمرو بن العلاء، وأبي زيد الأنصاري^(٥)، والأصمعي،

- (١) هو: الخليل بن أحمد الفراهيدي، شيخ سيبويه، تقدمت ترجمته.
- (٢) هو: عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسي، ثم البصري، أبو بشر (١٤٨ - ١٨٠هـ)، قال الذهبي عنه: «إمام النحو، حجة العرب... وقد طلبَ الفقهَ والحديثَ مدة، ثم أقبل على العربية، فبرَعَ وسادَ أهلَ العصر، وألَفَ فيها كتابَه الكبير، الذي لا يُدرَكُ شأؤُه فيه»، ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزمَ الخليل بن أحمد، ففاقه، سُمي (سيبويه) لأن وجنتيه كانتا كالتفاحتين بديع الحسن. ترجمته في: «طبقات النحويين» (ص ٦٦)، «تاريخ بغداد» (١٢/١٩٥)، «نزهة الألباء» (ص ٦٠)، «إنباه الرواة» (٢/٣٤٦)، «السير» (٨/٣٥١)، وقد أُفرد بدراساتٍ مستقلة.
- (٣) هو: علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي - بالولاء - الكوفي، أبو الحسن الكسائي (ت ١٨٩هـ)، إمام في اللغة، والنحو، والقراءة، وهو مؤدب الرشيد وولده الأمين. ترجمته في: «طبقات النحويين» (١٣٨)، «تاريخ بغداد» (١١/٤٠٣)، «نزهة الألباء» (٦٧)، «إنباه الرواة» (٢/٢٥٦)، «السير» (٩/١٣١).
- (٤) هو: أبو زكريا، يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسدي - مولا هم - الكوفي، النحوي (٢٠٧هـ)، تلميذ الكسائي، له مؤلفات عديدة، منها: «معاني القرآن». ترجمته في: «تاريخ بغداد» (١٤/١٤٦)، «نزهة الألباء» (ص ٩٨)، «معجم الأدباء» (٩/٢٠)، «إنباه الرواة» (٤/٧)، «السير» (١٠/١١٨).
- (٥) هو: سعيد بن أوس بن ثابت بن بشير بن الصحابي أبي زيد الأنصاري، البصري، النحوي (١١٩ - ٢١٥هـ)، أحد أئمة اللغة الكبار، من شيوخ سيبويه - ولد قبله وتوفي بعده -، وأبي عبيد القاسم بن سلام، والمازني، ومن تلاميذ أبي عمرو بن العلاء، قال الذهبي عنه: «الإمام، العلامة، حجة العرب... صاحب التصانيف»، وهو من رجال التقريب. ترجمته =

وأبي عمرو الشيباني^(١)، وغيرهم: لم يقسموا تقسيم هؤلاء^(٢).

المقام الثاني: في النظر في أدلة الفريقين:

تركزت مناقشة شيخ الإسلام في هذا المقام على المحاور

الآتية:

أولاً: «ما ذكرته من الاستعمال غير ممنوع، ولكن قولك: إن هذه الأسماء إما أن تكون حقيقية أو مجازية: يصح إذا ثبت انقسام الكلام إلى الحقيقة والمجاز»، وليس لك أن تحتج على من ينكر التقسيم لصحة مانع من ذلك عنده «بقولك: إما أن تكون حقيقية أو مجازية؛ إذ دخول هذه الألفاظ فرع ثبوت التقسيم، فلو أثبت التقسيم بهذا كان دوراً؛ فإنه لا يمكن أن يقال: إن هذه من أحد القسمين دون الآخر إلا إذا أثبت أن هناك قسمين لا ثالث لهما، وأنه لا يتناول شيئاً من أحدهما شيئاً من الآخر، وهذا محل النزاع، فكيف تجعل محل النزاع مقدّمة في إثبات نفسه وتصادر على المطلوب؟»^(٣).

= في: «تاريخ بغداد» (٧٧/٩)، «نزهة الألباء» (ص ١٧٣)، «معجم الأدباء» (٢١٢/١١)، «إنباه الرواة» (٣٠/٢)، «تهذيب الكمال» (٣٣٠/١٠)، «السير» (٤٩٤/٩).

(١) هو: إسحاق بن مرار، أبو عمرو الشيباني - بالولاء - الكوفي، ثم البغدادي (٩٤ - ٢٠٦هـ)، «من أئمة اللغة، من شيوخ الإمام أحمد وأبي عبيد القاسم بن سلام. ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٣٢٩/٦)، «إنباه الرواة» (٢٥٦/١)، «وفيات الأعيان» (٢٠١/١)، «بغية الوعاة» (٤٣٩/١).

(٢) «رسالة الحقيقة والمجاز» ضمن «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤٠٠/٢٠ - ٤٠٥).

(٣) المصدر السابق (٤٠٧/٢٠ - ٤٠٨).

ثانياً: لا يصح حصرُك للفظ في الحقيقة والمجاز؛ لأنَّ من الناس من يجعل بعض الكلام حقيقةً ومجازاً باعتبارين؛ كالألفاظ العموم، فإنَّ كثيراً من الناس قال: هي حقيقة باعتبار دلالتها على ما بقي، ومجاز باعتبار سلب دلالتها على ما أخرج، فالتقسيم عند هؤلاء ثلاثي، والكلام عندهم إما حقيقة، وإما مجاز، وإما حقيقة ومجاز^(١).

(١) المصدر السابق (٤٠٨/٢٠).

قلت: قرّر صدرُ الشريعة والتفتازاني وغيرهما أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقةً ومجازاً، لكن من جهتين كلفظ (الصلاة)، فإنه حقيقة في الدعاء، مجاز في الأركان المخصوصة لغةً، وحقيقة في الأركان المخصوصة، مجاز في الدعاء شرعاً، بل قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقةً ومجازاً من جهة واحدة، لكن باعتبارين؛ كلفظ: «الدابة» للفرس، فإنه بحسب اللغة حقيقة باعتبار، ومجاز باعتبار، وكذلك بحسب العرف، ذلك: أنّ لفظ (الدابة) في الفرس إن كان من حيث إنه من أفراد ما يدبُّ على الأرض: فحقيقة لغةً، مجازاً عرفاً، وإن كان من حيث إنه من أفراد ذوات الأربع: فمجاز لغةً، حقيقة عرفاً؛ لأنَّ اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيّد بخصوصه، ولا في العرف للمطلق بإطلاقه. انظر: «التوضيح لمتن التنقيح» لصدر الشريعة (١٢٦/١)، شرح «التلويح على التوضيح» للتفتازاني (١٢٧/١، ١٣٠).

ولذلك قال التفتازاني: إنّ «قيدَ (الحيثية) مأخوذٌ في تعريف الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات، إلّا أنه كثيراً ما يُحذف من اللفظ لوضوحه، خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية، فالمراد: أن الحقيقة لفظٌ مستعملٌ فيما وُضِعَ له من حيث إنه الموضوع له، والمجاز لفظٌ مستعملٌ في غير ما وُضِعَ له من حيث إنه غير الموضوع له». انظر: المصدر السابق (١٢٨/١)، وانظر: «المحصول» (٣٤٣/١ - ٣٤٤)، =

ثالثًا: كلامك يصح لو ثبت أن هذه الألفاظ التي ذكرتها وُضعت لمعنى، ثم استعملت في غيره، وهذا مما لا سبيل لأحدٍ إليه؛ فإن لا يمكن أحدًا أن ينقل عن العرب أنها وُضعت هذه الألفاظ لغير هذه المعاني المستعملة فيها.

علمًا بأن اللفظ يختلف معناه باختلاف موقعه، فيختلف معناه إذا كان مجردًا عما سيكون عليه حال استعماله مضافًا إلى غيره، أو مركبًا مع غيره، فقولهم: جناح السفر، والذل، وظهر الطريق: تركيب آخر أضيف فيه الاسم إلى غير ما أضيف إليه في ذلك المكان، فليس هذا كالمجرد، ولا كالمقرون بغيره^(١)، ويتضح هذا بالوجه الآتي:

رابعًا: «سواء ثبت وضع متقدم على الاستعمال، أو كان المراد بالوضع هو ما عُرف من الاستعمال: فعلى التقديرين هذا اللفظ المضاف لم يوضع ولم يستعمل إلا في هذا المعنى، ولا يفهم منه غيره، بل ولا يحتمل سواه، ولا يحتاج في فهم المراد به إلا [إلى] قرينة معنوية غير ما ذكر في الإضافة، بل دلالة الإضافة على معناه كدلالة سائر الألفاظ المضافة، فكل لفظ أضيف إلى لفظ دل على معنى يختص به ذلك المضاف إليه»^(٢).

= «البحر المحيط» (٢/٢٣٣)، «شرح الأصفهاني للمنهاج» (١/٢٥٦)، «الطراز» للعلوي (١/٥٤).

قلت: على كل من أراد دراسة «أصول الفقه» أن يصبر على هذه التخرصات الطويلة المعقدة، وإلا فلن يكون (أصوليًا) عندهم.

(١) «رسالة الحقيقة والمجاز» ضمن «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٢/٤٠٨ - ٤١٠).

(٢) المصدر السابق (٢٠/٤١٠ - ٤١١). وقد مثل شيخ الإسلام لكل ما سبق، =

خامساً: توضيح المراد بـ(المشترك)، والجواب عن قول الآمدي أنّ عدم القول بالمجاز في هذه الألفاظ (وهي الأسد، والحمار، والظهر، والتمن... .) يستلزم أن تكون من المشترك، ولو كانت من المشترك لَمَا سبقَ إلى الفهم عند الإطلاقِ هذا البعض دون بعض؛ ضرورة تساوي في الدلالة الحقيقية:

قبل أن ألخصّ كلامَ شيخ الإسلام في هذا الموضوع أشير إلى أنّ هذا الموضوعَ من الموضوعات الحساسة جداً، والتي اتكأ عليها شيخ الإسلام في إنكاره لفكرة المجاز، ولذلك فقد استغرق حديثُ شيخ الإسلام في هذا الموضوع فقط أربعةً وثلاثين صفحةً^(١)، وهو يُقارب النصفَ من مجموع كلام شيخ الإسلام في مناقشة الآمديّ الذي يستغرق خمسةً وسبعين صفحةً^(٢)، ولدقّة الموضوع، نرى بعضَ الباحثين المتمكنين لم يُحالفهم التوفيقُ في التوصلِ إلى حقيقة مذهب شيخ الإسلام في ذلك^(٣).

= ثم استطرّد فأجاب عن قولهم: إنّ لفظَ: (الظهر) و(الرأس) و(الجناح) تصرف عند الإطلاق إلى أعضاء الحيوان بجوابين. (٤١٢/٢٠ - ٤١٥).

(١) المصدر السابق (٤١٥/٢٠ - ٤٤٨).

(٢) المصدر السابق (٤٠٠/٢٠ - ٤٧٥)، وقد خصص شيخ الإسلام قرابة

(٢٣) صفحةً بعده (٤٧٥/٢٠ - ٤٩٧) لمناقشة ابن عقيل الحنبلي في

بعض المسائل المتصلة بالمجاز، تخلل ذلك مناقشته لابن جني في دعواه

أنّ أكثر اللغة مجاز (٤٨٦/٢٠ - ٤٨٧). وعليه، فشيخ الإسلام لم يفرد

كلّه للرد على الآمدي، كما أشار إلى ذلك الدكتور عبد الرحمن المحمود

في «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٧٠)، والدكتور محمد أحمد

لوح في «جناية التأويل الفاسد» (ص ١٠٢).

(٣) منهم: الدكتور محمد الصامل في «البحث البلاغي عند ابن قتيبة» =

وتتلخّصُ مناقشةُ شيخ الإسلام في الموضوع في الأمور الآتية:

١ - كلامه يصح إذا كان اللفظ في مورد النزاع يحتمل أكثر من معنيين، وليس الأمر كذلك هنا، فلا يُسَلَّم له لزوم الاشتراك في مورد النزاع.

٢ - الأسماء المتفقّة اللفظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام، والألفاظ المختلف فيها (والتي ذكّرها الآمديُّ في كلامه) هي من القسم الثالث، وليست من المشترك.

٣ - (المشترك) على الوجه الذي يدّعيه الآمديُّ (وكذلك سائر الأصوليين) مختلفٌ فيه، ومن الناس من ينفيه، وهو الراجح؛ فإنه ليس هناك دليلٌ يُثبتُه على هذا الوجه. (إنكارُ المشترك المعروف عند الأصوليين).

أما الأمرُ الأول: فإنَّ شيخ الإسلام يرى أنّه لا يُسَلَّم للآمدي لزوم الاشتراك في الألفاظ المذكورة إذا لم تُحمَل على المجاز، كما لا يُسَلَّم له أنّ الألفاظ الحقيقيّة تستوي في الدلالة، فلا يسبِقُ إلى الذهن بعضُ معانيها دون البعض:

أولاً: يقولُ شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في الجزئية الأولى:

«لا نسَلَّم أنّ هذه الأسماء إذا كانت حقيقة فيما ذكر من الصور كان اللفظ مشتركاً، وذلك لأنَّ هذا التقسيم إنما يصحُّ في واحدٍ

= (ص ٢١٢)، وهيا الخليفة في «تراث ابن تيمية الأدبي والنقدي» (ص ١٧٩)، كما ذكر ذلك الدكتور إبراهيم التركي في «إنكار المجاز عند ابن تيمية» (ص ١٢١).

يكون معناه إمّا واحدًا، وإمّا متعدّدًا، ونحن لا نسلم أنّ موردَ النزاع داخلٌ فيما ذكرته، فإنّما يصح هذا إذا كان اللفظُ واحدًا في الموضوعين، وليس الأمرُ كذلك؛ فإنّ اللفظَ المذكورَ في محل النزاع هو لفظُ (ظهر الطريق) و(متنها) و(جناح السفر) ونحو ذلك، وهذا اللفظُ ليس له إلّا معنى واحدًا، ليس معناه متعدّدًا مختلفًا، بل حيث وُجِدَ هذا اللفظُ كان معناه واحدًا كسائر الأسماء.

فإن قلتَ: لكن لفظ (الظهر) و(المتن) و(الجناح) يُوجد له معنى غير هذا؟

قيل: لفظُ (ظهر الطريق) و(جناحها) ليس هو لفظُ (ظهر الإنسان) و(جناح الطائر) ولا أجنحة الملائكة، ولفظُ (الظهر) و(الطريق) معرّفٌ باللام الدالّة على معروفٍ يدلُّ اللفظُ عليه، وهو ظهر الإنسان مثلاً، ليس هو مثل لفظ (ظهر الطريق)، بل هذا اللفظُ مغايرٌ لهذا اللفظ، فلا يجوز أن يُقال: اللفظُ في موضع واحد^(١).

ثانيًا: وأمّا قولُ الآمدي: «لو كان مشتركًا لَمَّا سبقَ إلى الأفهام عند إطلاقِ هذه الألفاظِ البعضُ دون البعضِ ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية»: فلا يُسلم له لما يأتي:

١ - «أنّ لفظ (الظهر) يُستعمل في جميع الحيوان حقيقةً بالاتفاق، ومع هذا فكثيرٌ من الناس قد لا يسبقُ إلى ذهنهم إلّا ظهرُ الإنسان، لا يخطرُ بقلبه ظهرُ الكلب، ولا ظهرُ الثعلب والذئب وبناتِ عرس، وظهر النملة والقملة، وذلك لأنّ ظهرَ الإنسان هو الذي يتصوّرونه، ويُعبّرون عنه كثيرًا في عامّة كلامهم معرّفًا

(١) رسالة «الحقيقة والمجاز» ضمن «مجموع الفتاوى» (٢٠/٤٣٥ - ٤٣٦).

باللام...»، «فهنا تساوت الدلالة الحقيقية، وسبق إلى الأفهام بعض المعاني دون بعض»^(١).

٢ - أنّ كلّ لفظٍ ينصرف معناه إلى ما يعرفه المتكلمُ أو المخاطب، فإذا سمعَ الناسُ لفظَ (الأسد) المعروف بالألف واللام انصرفت أذهانهم إلى السبع؛ لأنّ هذا هو المعروف عند أكثر الناس وفي أكثر الأوقات، ولا يلزم من ذلك أن اللفظ إذا كان معرفاً لا ينصرفُ الذهنُ إلى الرجل الشجاع، كما لو قيل: «الأسد يرمي برمحه»، فلا شك أن الذهنَ ينصرفُ هنا إلى الرجل الشجاع؛ لأنّ هذا هو المعروف عند الناس في مثل هذا الكلام.

فسبقَ المعنى إلى الفهم لا ضابط له؛ إذ أنه يسبقُ إلى فهمِ كلّ مستمعٍ في كلّ موضعٍ ما دلَّ عليه الدليلُ في ذلك الموضع، فإذا قيل (ظهر الطريق) لم يسبقَ إلى ذهن المستمع ظهر الإنسانِ أبداً، بل يمتنعُ عنده قطعاً إرادته^(٢).

ولهذا كانت الأيمانُ عند الفقهاء تنصرفُ إلى ما يعرفه المخاطبُ بلغته، وإن كان اللفظُ يُستعمل في غيره حقيقةً أيضاً... وكذلك إذا قال: بعثتُ بعشرة دراهم أو دنانير: انصرفَ الإطلاقُ إلى ما يعرفونه من مسمّى هذا اللفظِ في مثل ذلك العقدِ في ذلك المكان، حتى إنه في المكان الواحد يكون لفظُ (الدينار) يُرادُ به في

(١) «القواعد المشتركة بين أصول الفقه والقواعد الفقهية» للدكتور سليمان بن سليم الله الرحيلي (١/١٩٦).

(٢) انظر: رسالة «الحقيقة والمجاز» ضمن «مجموع الفتاوى» (٢٠/٤٤٩ - ٤٥٠)، «القواعد المشتركة بين أصول الفقه والقواعد الفقهية» (١/١٩٦).

ثمن بعض السلع الذهب الخالص، وفي سلعة أخرى ذهب مغشوش، وفي سلعة أخرى مقداراً من الدراهم، فيحمل العقد المطلق على ما يعرفه المتبايعان باتفاق الفقهاء، وإن كان اللفظ إنما يستعمل في غيره بما يبين معناه، فكيف إذا كان نفس اللفظ متغيراً؟ كلفظ (ظهر الإنسان)، و(ظهر الطريق)... أو قيّد أحدهما بالتعريف، كلفظ (الظهر)، وقيّد الآخر بالإضافة...»^(١).

وأما الأمر الثاني:

فقد عبّر عنه بعض الباحثين بفكرة (القدر المشترك والقدر المميّز)^(٢)، وتوضيحه كالآتي:

من أهم ركائز شيخ الإسلام في إنكار المجاز هي تركيزه على وجود قدر مشترك وقدر مميّز من المعنى بين استعمالات اللفظ المختلفة.

وقد استعان في إثباتها بفكرة (الاشتقاق) بأنواعه الثلاثة^(٣)، وهي فكرة معروفة عند اللغويين^(٤)، وهذه الأنواع الثلاثة تبني القول

(١) «مجموع الفتاوى» (٤٣٧/٢٠)، وقد ذكر شيخ الإسلام أمثلة أخرى توضح المراد، فراجع المصدر المذكور (٤٣٧/٢٠ - ٤٣٨).

(٢) انظر: «إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي» (ص ١١٨ - ١٢٩).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٤١٨/٢٠ - ٤٢٠).

(٤) «الاشتقاق» عند الصرفيين: أخذ كلمة من أخرى بنوع تغيير مع التناسب في المعنى، وهو على ثلاثة أقسام:

١ - الاشتقاق الصغير: وهو ما اتحدت الكلمتان فيه حروفاً وترتيباً؛

كـ(عِلْم) من (العِلْم)، وهو المقصود عند الصرفيين.

بأنّ ثمة معنىً مشتركاً يتواجدُ في كل صياغات المادة اللغوية، ولذلك يقرر شيخُ الإسلام قبل حديثه عن أقسام الاشتقاق أن «من الناس من يقول: ما من لفظٍ على معنيين في اللغة الواحدة إلا وبينهما قدرٌ مشترك»^(١)، ويتخذ شيخُ الإسلام من الاشتقاقِ بأقسامه الثلاثة دليلاً يُثبت به هذه النظرية، حيث إنّ الأسماء المشتقة تحمل قدرًا مشتركًا من المعنى، وتختزن قدرًا مميزًا يُناسبُ الموضعَ الذي تحلُّ فيه الكلمةُ المشتقة.

ويذهبُ شيخُ الإسلام أيضًا إلى أن اللفظَ الواحدَ إذا تفاوتَ معناه بين مواضع استعمالاته لا يخلو من أن يكون واحدًا من ثلاثة:

أ - إمّا أن يكون من الأسماء المتواطئة، التي يتفق معناها في سائر استعمالاتها.

ب - أو أن يكون من المشترك اللفظي، الذي يختلف معناه في كل موضعٍ عن الآخر.

= ٢ - الاشتقاق الكبير: وهو ما اتحدت في الكلمتان حروفًا لا ترتيبًا؛ ك(اضْمَحَلَّ) الشيء و(امضَحَلَّ)، و(طَمَسَ الطريق) و(طَسَم): انطمس ودرس.

٣ - الاشتقاق الأكبر: وهو ما اتحدت الكلمتان فيه في أكثر الحروف مع تناسبٍ في الباقي؛ ك(الْفَلَق) و(الْفَلَج)، وهما الشق، و(أَلِه) و(دَلِه) بمعنى تحيّر. انظر: «معجم القواعد العربية في النحو والصرف» للدكتور عبد الغني الدقر (ص ٥٤ - ٥٥). وللتفصيل في هذا الموضوع انظر: «الدراسات النحوية واللغوية في مؤلفات شيخ الإسلام» (ص ١١٤ - ١٣٥).

(١) «مجموع الفتاوى» (٤١٧/٢٠).

ج - أو أن يَحْمِلَ اللفظُ قدرًا مشتركًا من المعنى بين كل استعمالاته، ويحتفظُ في الوقتِ نفسه في كل موضعٍ بقدرٍ مميّزٍ يُباينُ به غيره^(١).
ويلحظ أن القسم الثالث هو القسم الجديد الذي أضافه شيخ الإسلام ليُخرج به بقية ألفاظ اللغة من وقوع المجاز فيها^(٢).

وهذا الرأي يذكره شيخ الإسلام صريحًا في كتاب الإيمان قائلًا: «واللفظ إذا استُعمل في معنيين فصاعدًا: فإما أن يُجعل حقيقة في أحدهما مجازًا في الآخر، أو حقيقةً فيما يختص به كلُّ منهما، فيكون مشتركًا اشتراكًا لفظيًا، أو حقيقةً في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلّها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يُجعل من المتواطئة»^(٣).

ويقول: «إذا كان من الأسماء المختلفة الألفاظ:

- ١ - ما يكون معناه واحدًا؛ كالجلوس والعود - وهي المترادفة -.
- ٢ - ومنها ما تتباين معانيها، كلفظ السماء والأرض.
- ٣ - ومنها ما يتفق من وجه، ويختلف من وجه؛ كلفظ الصارم، والمهتد. وهذا قسم ثالث، فإنه ليس معنى هذا مباينًا لمعنى ذاك كمباينة السماء للأرض، ولا هو مماثلٌ لهما كمماثلة لفظ الجلوس للعود: فكذلك الأسماء المتفقة اللفظ:

(١) انظر: المصدر السابق (٢٠/٤٢٧).

(٢) «إنكار المجاز عند ابن تيمية» للدكتور إبراهيم التركي (ص ١١٨ - ١١٩).

(٣) «كتاب الإيمان» (ص ٩٠)، وضمن «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٠٨/٧).

- ١ - قد يكون معناها متفقًا، وهي المتواطئة.
 - ٢ - وقد يكون معناها متباينًا، وهي المشتركة اشتراكًا لفظيًا، كلفظ (سهيل) المقول على الكوكب وعلى الرجل.
 - ٣ - وقد يكون معناها متفقًا من وجه، مختلفًا من وجه.
- فهذا قسمٌ ثالث، ليس هو كالمشترك اشتراكًا لفظيًا، ولا هو كالمتفقة المتواطئة، فيكون بينها اشتراكٌ معنوي من وجه، وافتراقٌ هو اختلافٌ معنوي من وجه.

ولكنّ هذا لا يكون إلا إذا حُصِّ كلٌّ لفظٍ بما يدل على المعنى المختص، وهذه الألفاظ كثيرةٌ في الكلام المؤلف، أو هي أكثر الألفاظ الموجودة في الكلام المؤلف الذي تكلم به كلُّ متكلم...»^(١).

ويتأيّد رأيُ شيخ الإسلام باتجاه الدراسات اللغوية الحديثة، والتي «هي في صميمها وواقعها نفسُ الأسس والمناهج التي درسَ عليها الأقدمون الحقيقةَ والمجاز، مع تغييرٍ في المصطلحات، ومع ربط تلك الأسس والمناهج بمباحث لغوية حديثة، مع محاولة تطبيقها على البلاغة القديمة، رغم أنهم يأخذون على بحوث القدماء في الحقيقة والمجاز نُقْطَ ضعف، وأوجهَ نقص كثيرة.

والأساسُ الأولُ في دراسة اللغويين المحدثين للحقيقة والمجاز: هي أنهم يرون أنّ لكل لفظٍ من الألفاظِ دلالة (مركزية)^(٢)،

(١) «مجموع الفتاوى» (٤٢٧/٢٠).

(٢) كما يستخلص المعجميون - وبخاصة ابن فارس - هذه الدلالة المركزية لكل لفظ.

وهي القدرُ المشتركُ من المعنى الذي يتفقُ حوله جميعُ الناسِ، والذي يُستعملُ في المعاجمِ، وله - بجانب ذلك - دلالة، أو دلالات هاشمية، وتلك تختلفُ باختلاف الأفرادِ، والثقافاتِ، والعصورِ، والمجازُ عندهم هو استعمالُ الألفاظِ في دلالتها الهاشمية، ولكنهم يتركون الحكمَ على ما إذا كان الكلامُ حقيقةً أو مجازًا للفردِ الموجهِ إليه الكلام؛ لأنهم - كما قلت - يربطون دراستهم في الحقيقة والمجازِ ببحوثٍ لغويةٍ، من تطوُّر دلالة الألفاظِ، ومن اختلافِ الدلالةِ الهاشميةِ باختلافِ الأفرادِ وغير ذلك...»^(١).

وأما الأمرُ الثالثُ:

فهو نتيجة طبيعيةٍ لما تمَّ تقريره في الأمرين المذكورين، ذلك أن فكرة القدر المشترك - عند شيخ الإسلام - بين كل استعمالات اللفظ الواحد تتصادم مع ما قرره جمعُ من العلماء في تعريف المشترك اللفظي، الذي هو لفظٌ واحدٌ يردُّ على معنيين متباينين ليس بينهما صلة، وبذا فالمشترك هو لفظٌ واحدٌ استعمل في معنيين ليس بينهما قدرٌ مشترك.

ويستشعرُ شيخُ الإسلام وقوعَ التصادم بين ما قرره وبين فكرة الاشتراك، ولذلك فإن شيخ الإسلام ينكره إلا في أضيق نطاق، فإنَّ الاشتراك - «وهو أن يكون اللفظُ دالًّا على معنيين من غير أن يدلَّ على معنى مشترك بينهما ألبته - فمن الناس من ينازع في وجود معنى هذا في اللغة الواحدة التي تستند إلى وضع واحد^(٢)، ويقول: إنما

(١) «التصوير البياني» للدكتور حفني محمد شرف (ص ٧١ - ٧٢).

(٢) ممن يُنكرُ الاشتراكَ اللفظيَّ هو ابنُ درستويه، الذي أَلَفَ كتابًا في إبطالِ =

يقع في موضعين، كما يُسمِّي هذا ابنه باسم ويُسمِّي آخرُ ابنه بذلك الاسم. وهم لا يقولون إن تسمية الكوكب (سهيلاً) والمشتري وقلب الأسد والنسر ونحو ذلك، هو باعتبارِ وضع ثان، سمّاها من سمّاها من العرب - وغيرها - بأسماء منقولة؛ كالأعلام المنقولة، كما يُسمِّي الرجلُ ابنه كلباً وأسداً وبنمراً وبحراً ونحو ذلك، ولا ريب أن الاشتراك بهذا المعنى مما لا يُنازع فيه عاقل، لكن معلومٌ أن هذا وضعٌ ثان^(١).

ويقول - بعد ما قرّر الأمر الأول المذكور -: «فإن قيل: فهذا يُوجب أن لا يكون في اللغة لفظٌ مشترك اشتراكاً لفظياً، فإنّ اللفظ المشترك لا يستعمل إلاّ مقرونًا بما يُبين أحدَ المعنيين؟

قيل: إمّا أن يكون هذا لازماً، وإمّا أن لا يكون، فإن لم يكن لازماً بطل السؤال، وإن كان لازماً التزمنا قول من ينفي الاشتراك - إذا كان الأمر كذلك - كما يلتزم قول من ينفي المجاز.

فإن قيل: كيف تمنعون ثبوت الاشتراك، وقد قام الدليل على وجوده؟

قيل: لا نسلّم أنه قام دليلٌ على وجوده على الوجه الذي

= «الأضداد»، ولم يُعثر على هذا الكتاب إلى الآن. انظر: «المشترك اللغوي نظريةً وتطبيقاً» للدكتور توفيق محمد شاهين (ص ٦٥)، وقد عقد فصلاً بعنوان: «إنكار المشترك اللفظي» وذكر أن بعض العلماء ينكرون وجودَ المشترك اللفظي في اللغة.

(١) المصدر السابق (٤١٦/٢٠).

ادّعوه، وصاحبُ الكتاب أبو الحسين الأمدي يعترفُ بضعف أدلّةِ مثبته، وقد ذكرَ لنفسه دليلاً هو أضعفُ مما ذكره غيره^(١) «...»^(٢).

وتضييقُ دائرة الاشتراك ينفي ما يُقال من أنّ شيخَ الإسلام أرادَ إخراجَ الألفاظِ من دائرة المجاز، وإلحاقها بدائرة المشترك اللفظي، وإلى ذلك أشار بعضُ الباحثين^(٣)، ولكن الصحيح هو ما سبق، كما هو واضحٌ من نصوص شيخ الإسلام^(٤).

والخلاصة: أنّ شيخَ الإسلام يرى:

١ - أنّ الألفاظَ التي ذكرها الأمديُّ ليست من المشترك، بل هي من القسم الثالث الذي سبقَ التنويهُ به.

٢ - وأنّ (المشترك) لا يثبت على النحو الذي يدّعيه الأمدي، وليس وجودُ الاشتراك على التفسير المشهور من المسلّمات، بل الأمديُّ نفسه يعترفُ بضعف أدلّةِ مثبته، على أنّ الأمديَّ اخترع

(١) وخلاصة دليله: أنّ اسم (الوجود) حقيقة في الواجب والممكن، وأنّ ذلك يستلزم الاشتراك، وقد ردّ عليه شيخُ الإسلام بالتفصيل، وأثبت أنّ هذا الدليلَ أضعف من الأدلّة التي ضعّفها الأمديُّ نفسه، انظر: «مجموع الفتاوى» (٢٠/٤٤٠ - ٤٤٨).

(٢) المصدر السابق (٢٠/٤٣٨).

(٣) كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمد الصامل في كتابه «البحث البلاغي عند ابن قتيبة» (ص ٢١٢)، وهيا الخليفة في «تراث ابن تيمية الأدبي والنقدي» (ص ١٧٩)، حسب ما أشار إلى ذلك الدكتور إبراهيم التركي في «إنكار المجاز عند ابن تيمية» (ص ١٢١).

(٤) وراجع للتفصيل: «إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي» للدكتور إبراهيم التركي (ص ١٢١).

لإثبات الاشتراك دليلاً جديداً، وهو أضعف من الأدلة التي قرّر
ضعفها.

٣ - وأنّ دائرة الاشتراك ضيقة جداً - وهو الوضع الثاني - .



المطلب الخامس

إبطال المجاز

إنّ القول بإنكار المجاز قد تبناه شيخ الإسلام، وأيده بالحجج، ونصره بقوة^(١)، والأمر فيه هو كما قاله أحد الباحثين: «إنّ إنكار

(١) ناقش شيخ الإسلام قضية المجاز بالتفصيل في ثلاثة مواضع من كتبه:

١ - في «كتاب الإيمان» (ص ٧٣ - ٩٧) [وضمن «مجموع الفتاوى» (٨٣/٧ - ١١٤)].

٢ - وفي «رسالة الحقيقة المجاز»، وهي ضمن «مجموع الفتاوى» (٤٩٧ - ٤٠٠/٢٠).

٣ - في «الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز»، وهي ضمن «مجموع الفتاوى» (٣٥١/٦ - ٣٧٤)، وقد طبعت مستقلة.

والعجيب أنّ الدكتور المطعنيّ لم يشر إلى رسالة الحقيقة والمجاز، والتي هي من أهمّ المواضيع التي فصل فيها شيخ الإسلام في قضية المجاز، وهذا مما يؤخذ على الدكتور المذكور، كما أنه يخذش في دعوى المذكور - في رسالته «المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار» (ص ١٠) - بإطالة الإطلاع على مصنفات الشيخين في غير كتابي «الإيمان» و«الصواعق» ومواصلته أكثر من ثلاث سنوات!!

وقد صرح في كلمته التي ألقاها في ندوة عُقدت في «نادي مكة المكرمة الثقافي» بتاريخ (٥/٥/١٤١٥هـ)، وكلمته مسجّلة في شريط - بأنّ تركيز شيخ الإسلام على ردّ المجاز في كتاب الإيمان، وعدم استمراره على ذلك في مصنفاته التي ألفها بعده: يدل على أنّ ردّه للمجاز ليس لبطلانه في نفسه، وإنما لكونه قد أسيء في استخدامه.

المجاز رأيي بدأ غريباً غير ذي بال^(١)، إلى أن وُظنه ابنُ تيميةَ ذهنه، وأسكنه فسيحَ أفكاره. لقد مرّت هذه الفكرةُ على لسان بعضِ الأقدمين مروراً عابراً، ولَمَّا وصلت إلى ابن تيميةَ طِفِقَ يخصف عليها من رؤاه، وينفخ فيها من روحه، حتى استوت على سوقها^(٢).

وقد تبعَ الإمام ابنُ القيمَ شيخه في الاهتمام بهذه القضية، وأدرجها ضمن أبرز طواغيت أهل البدع الأربعة، المستخدمة للتحريف في باب الأسماء والصفات.

ومع أن كلامَ الإمام ابن القيم في المسألة أقرب إلى الترتيب من كلام شيخه فيها، إلا أنه هو الآخر فرّقه في خمسين وجهاً، ولم يرتب كلامه كله على أسس معينة.

وقد رأيتُ أن ألخص كلامه في المجاز، وأرتبه على أسس معينة، وبعد قراءتي لكلامه، لاحظتُ أن مناقشاته تمحورت حول ستة محاور أساسية، فرتبته على هذا الأساس.

= ومن الغريب أن يدعي المطعني كلَّ هذه الدعاوى وهو لم يطلع على أوسع وأهمّ موضع توسّع فيه شيخُ الإسلام في هذا الموضوع، مع أن المصدر بين يديه، فلو كلّف نفسه بقراءة فهرسه كاملاً لوقف عليه، وقد تعدّى المطعني إلى دعوى رصد كلِّ ما كتبه شيخُ الإسلام بعد كتاب الإيمان، وأن النتيجة التي توصلَ إليها نابعةٌ من هذا التتبع! في حين لم يقدم دليلاً - وأتّى له - على هذا الزعم، وهذا من إلقاء الكلام على عواهنه، الذي أكثر منه المطعني في كتابيه.

- (١) هذا حسب تصوير الأصوليين واللغويين - أصحاب المؤلفات - لهذه القضية.
 (٢) «إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي» للدكتور إبراهيم التركي (ص ٦).

هذا، ولَمَّا كانت كثيرٌ من الوجوه حسب ترتيب الإمام ابن القيم تنبني بعضها على بعض، حاولتُ تلافي سلبيات الإخلال بترتيبه بالإحالات.

وقد اجتهدتُ في كل ذلك في أن أستوعبَ فهمًا أولاً، ثم أضع الوجوه في المكان اللائقَ بها من الترتيب الجديد. وأرجو أن أكون قد أسهمتُ بهذا العمل في دعم هذه القضية، وفي تقريب وجهة نظر الإمامين فيها.

وقبل أن أدخلَ في التلخيص المنشود، أحب أن أقول:

إنَّ فكرة (المجاز) ليس لها من الجذور التاريخية، والاعتبارات اللازمة: ما يشفع لبقائها، فضلاً عن جعلها في مصاف (المسلّمات).

وقد أسلفت^(١) أنها وليدة أفكارٍ ملوثة، التي كانت - مع الأسف - تتصدّرُ منابرَ النفوذ في المجال اللغويّ في ذلك الوقت.

وقد راجت، حتى أصبحت عند المتأخرين من (المسلّمات) التي لا يجوز النيلُ من جنابها، ودخلت المعارفَ المختلفة حتى انحرفت بكثيرٍ منها عن مسارها الصحيح.

ولم يأت عصرُ شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم - رحمهما الله تعالى - إلا والفكرة قد تأصلت عندهم، وبخاصة عند البلاغيين والمتكلمين منهم، وكانت قد تبوّأت مكانةً بارزة بين أهمّ معاول المتكلمين التي استخدموها لهدم الأمورِ العقديّة الواردة في

(١) في المبحث الأول من هذا الفصل.

الكتاب والسنة، والتي تخالف منهجهم، حتى استحكمت أن يصنفها الإمام ابن القيم في أهم الطواغيت الأربعة التي اعتمداً عليها المتكلمون في ردّهم للنصوص.

ومن هنا يظهر لنا سرُّ الوقفة التي لم تعرف الكلل^(١)، والتي وقفها شيخا الإسلام ضد هذه الفكرة، رحمهما الله تعالى، وجزاهما عن الإسلام خيراً.

ولو لا فضل الله تعالى، ثم هذه الوقفة الجريئة من الإمامين، التي تناولت البحث في القضية من كل جانب: لم يتجرأ أحد أن يحدث نفسه في الخروج على هذا المسلم عندهم.

هذا، ومن الضروري أن يُعلم: أنه لم تكن مناقشة الإمامين لفكرة المجاز مقتصرة على جانب معين، بل أعمال القلم في هذه الفكرة تقويضاً وهدماً عبر الجوانب الآتية:

١ - الشرعية: حيث إنها تتضمن مبادئ باطلة، جعلها أهل البدع سُلماً ارتقوا عليه لتعطيل الله تعالى عن صفات كماله التي وردت في الكتاب والسنة الصحيحة.

٢ - العقلية: وقد خلصا إلى أنه لا توجد فوارق مستقيمة للفصل

(١) يقول الدكتور عبد الرحمن صالح المحمود: «يشبه هجوم شيخ الإسلام على (المجاز) هجومه على المنطق اليوناني من حيث الدوافع والأسباب وقوة الهجوم، ثم الأثر الذي ترتب عليه، خاصة أثره فيمن جاء بعده من الموافقين والمخالفين...». «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٣/١١٧٠)، وانظر: «المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع» للدكتور عبد العظيم المطعني (١/ح - ط).

بينهما، فأَيُّ معنىٍ خصَّصوا به الحقيقة وُجد في المجازِ أيضًا، والعكس.

٣ - اللغوية: وتعدُّ الأسبابُ اللغويةُ من أهمِّ الدوافع التي اتكأ

عليها الإمامان في هدم بناء المجاز، واقتلاعِ أساسه، وخرجاُ بجملتهِ من الأمور التي أثبتت عدمَ وجود المجاز، وعدمِ الحاجةِ إليه.

ومن أهمِّ النقاط التي ركّزا عليها في هذا المجال هو: فكرة

(الوضع) و(المواضعة)؛ لأنها أهم أسس المجاز إطلاقاً، وأثبتت الإمامان أنّ الاستعمالَ هو الحَكَمُ في ذلك.

وقد أثبتت بعضُ الدراسات الحديثة، والتي أجراها المجازيون

أنفسهم، صدقَ رؤية شيخ الإسلام بتهافت الأسس التي يقوم عليها بِنْيَانُ المجاز^(١)، ومع ذلك نراهم مصرين على استعارة أقنعةٍ أخرى لتقويمه.

(١) هذه الأسس هي: الوضع، والاستعمال، والنقل، والعلاقة، والقرينة،

وقد تقدم الكلامُ فيها بإيجاز، يقول الدكتور مهدي صالح السامرائي فيها: «إنَّ إمعانَ النظرِ في المفاهيم المجازية يُعرِّفنا بمدى واقعيّتها، ومدى صلاحيتها لتفسير النصِّ المجازي:

أ - فالوضعُ الأولُ غيرُ معروف.

ب - والجهلُ بالوضع الأولُ يقودنا إلى الجهلِ بالاستعمالِ الأول.

ج - ويقودنا أيضًا إلى الجهلِ بمفهوم النقل: فمن لا يَعْرِفُ الوضعَ الأولَ لا يتأتَّى له أن يَعْرِفَ النقلَ إلى الوضعِ الثاني.

د - ومفهومُ (الاستعمال) مفهومٌ عام تخضعُ له نصوصُ الحقيقةِ والمجازِ بدرجةٍ واحدة، بل نحن لا نعرفُ عن ألفاظِ اللغةِ قاطبةً - كما ذكر ابنُ تيمية - إلا أنها استعملت بهذه الصورة أو بتلك.

هـ - أمّا مفهومُ (العلاقة): فعام أيضًا، لا يختصُّ بالنصوصِ المجازية وحدها، فالتشبيهُ والكنايةُ يقومان على مفهومِ العلاقةِ أيضًا.

و - ومفهومُ (القرينة) - وهو المفهومُ الأخيرُ - لا يمنعُ من إرادةِ المعنى =

فلا يظنّ ظاناً أن موقفَ الشيخين - رحمهما الله تعالى - من المجاز هو موقفُ الضعيف العاجز الذي لجأ إلى الإنكار للتخلُّص من الفكرة وتوابعها^(١)، بل دارستُهما للموضوع شملت - كما أسلفت - جميعَ الجوانب .

= الحقيقي؛ ذلك لأننا لا نعرفُ الوضعَ الأولَ للألفاظ، ومن لا يعرفُ هذا الوضعَ يجهلُ بكل تأكيد المجازَ، وإذا جهلنا المجازَ لا نستطيع القولَ إن مقصودَ القرينة عدمُ إرادة الوضع الأول؛ لأن هذا الوضعَ مجهولٌ كذلك . ثم هناك شيءٌ آخر، وهو: إذا كانت القرينةُ معناها القيدُ: فنحن نعرفُ أنّ الكلامَ لم يُستعملَ إلا بقيود .

إنّ هذه المفاهيم لا يُقابلها شيءٌ في الواقع، إنها تصوراتٌ معزولةٌ عن النص المجازي، ولذلك فنحن بحاجةٌ إلى دراسةٍ جديدةٍ لا تقومُ على هذه المفاهيم «المجاز في البلاغة العربية» له (ص ٢١٨ - ٢١٩).

وكلامُ الدكتور واضحٌ في أمرين: أولهما: كون المفاهيم الأساسية «التقليدية» للمجاز فاسدة. وثانيهما: إصراره على تشييد بناء المجاز ولو بابتكار أسسٍ أخرى، على أنّ الأسس الجديدة التي يشير إليها في دراسته أكثر واقعيةً وأقرب إلى طبيعة اللغة مما هو معروفٌ عند القدماء، ومن أراد التفصيلَ في ذلك فليرجع إلى المصدر المذكور (ص ٢١٨ - ٢٢٢).

(١) هذا الرأي منتشرٌ بين كثيرٍ ممن يحسنون الظنَّ بشيخ الإسلام، حيث يرون أن السببَ في حملته على المجاز هو تلك الفوضى التي كانت منتشرة بين الفرق المختلفة بسبب المجاز، يقول المطعنيُّ في ذلك تحت عنوان: «أسباب نفي المجاز» (ص ٨٩٠): «إنّ الضروراتِ والظروفَ التي جعلت الإمامَ يقف تلك الوقفة من المجاز في كتابه «الإيمان» وفي رسالته (المدنية) هي في الواقع ظروفٌ جدُّ خطيرة، ومن يقفُ على خطورتها يُسوِّغ للإمام وقوفه ضدها، والعملَ بكل طاقاته على دفعها وكفِّ شرّها، ولو أدى ذلك إلى إنكار المجاز؛ إذ ليس هو عقيدةٌ أو معلوم (كذا) =

= من الدين بالضرورة، وإنما هو مذهبٌ قولي، وفنٌ من فنون البيان، لا يفسق منكروه ولا يُذم...».

ويقول أيضًا (ص ٩٠٠) - بعد استعراضٍ جيدٍ في الجملة لصور «الفوضى في التأويل» عند كلٍّ من: الباطنية، والجهمية، والرافضة، والفلاسفة، والصوفية (ص ٨٩٠ - ٩٠٠) -: «كانت فوضى التأويل والتصدي لها واحدة من أعنفِ المعارك التي خاضها الإمامُ أحمد بنُ تيمية، واستجمَعَ كلُّ طاقاته الذهنيّة والعلميّة لمقاومتها، ولَمَّا كان خطرُ التأويلِ قد خرجَ عن حدود المعقول والمقبول، واستهدَفَ فيما استهدَفَ هدمَ أصول الدين وفروعه على النحو الذي تقدّم: فإنَّ غيرَ الإمامِ ابنِ تيمية على الإسلام وحماية بيضته أملت عليه - فيما نرى - أن يُوصِدَ بابَ الفتنة، وأن يسدَّ كلَّ المنافذ التي تسرّب منها المؤولون إلى الإغرابِ وتمويه الحقائق، فنفى في هذه الغمرة المجاز... وذلك لأنَّ التأويلَ المفضي إلى المجاز إنما هو بريد المجاز، والمجازُ إنما هو بريدُ فوضى التأويل، اتخذَ منه المتأولون الفوضويون وسيلةً لمشروعِيّة عملهم...»، ويُتابع قائلاً (ص ٩٠٢): «إننا نعتقد - والله هو المطلعُ على ما في السرائر - أنّ مذهبَ الإمام في إنكار المجاز كان رد فعلٍ لظاهرة التأويل الفوضوي التي عبثت بحرمة النصوص...». وانظر أيضًا: البلاغة فنونها وأفنانها - علم البيان والبدع - (ص ١٣٣ - ١٣٤).

وهذا الكلامُ فيه حقٌ وشيءٌ من الباطل، أما الحقُّ الذي فيه: فهو أنه لا شك أن الذي جعل شيخ الإسلام يقف تلك الوقفة الحازمة والطويلة، هو ما أشار إليه المطعني في كلامه، وقد أحسن المطعني في تصوير جانبٍ مهمٍ للقضية، كما أنه أشار إلى ذلك الإمام ابنُ القيم في «الصواعق» (ص ٢٤٧) في الوجه الثالث والعشرين من وجوه رد المجاز.

وأما الباطل الذي فيه: فهو القولُ بأن شيخ الإسلام اضطرَّ إلى نفي المجاز - مع اقتناعه بمشروعِيته - لأجل التخلص منه ومن تبعاته، وهذا =

هذا، وتتلخص مناقشة الإمام ابن القيم - على ضوء أفكار شيخه شيخ الإسلام - لفكرة المجاز في ستة محاور:

المحور الأول: الاصطلاح (بيان فساد التقسيم إجمالاً).

المحور الثاني: المناقشة من خلال التعريف.

المحور الثالث: المناقشة من خلال التقسيم.

المحور الرابع: المناقشة من خلال الفروق.

المحور الخامس: الكشف عن شبه القوم.

المحور السادس: المناقشة من خلال الأمثلة المجازية.

** * **

= مجانب للصواب، والصحيح هو الذي أشرت إليه في المتن. وقد وافق المطعني في تفسير سبب إنكار شيخ الإسلام للمجاز كل من: هيا الخليفة في «تراث ابن تيمية الأدبي والنقدي» (ص ١٧١)، والدكتور محمد الصامل في «البحث البلاغي عند ابن قتيبة» (ص ٢١٤)، ومحمد مصطفى عبود في «القاعدة الأصولية: إعمال الكلام أولى من إهماله» (ص ١٨١)، والقرضاوي في «كيف نتعامل مع السنة النبوية» (ص ١٧٠)، والدكتور محمد حسين الجيزاني في «معالم أصول أهل السنة والجماعة» (ص ١١٨)، والدكتور عبد الفتاح الدخيمسي في «المجاز وأثره في الفقه الإسلامي» (ص ٤٩ - ٥٣)، وقد يستأنسون بكلام للحافظ ابن رجب في «ذيل طبقات الحنابلة» (١/ ١٧٤ - ١٧٥)، وكلامه عام لا يخص شيخ الإسلام.

وقد ذكر الدكتور إبراهيم التركي نصوص الثلاثة الأولين في ذلك، وناقش هذه الفكرة بإسهاب، وانتهى فيها إلى ما رجحته في المتن، وكلامه جدير بالاطلاع. انظر: «البحث البلاغي عند ابن تيمية» له (ص ٢٣٥ - ٢٤٢).

المحور الأول: الاصطلاح (وبيان فساد التقسيم إجمالاً)

أول أمرٍ أثاره شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم تدليلاً على نفي المجاز: هو عدمُ ورودِ لفظ (المجاز) عن سلف الأمة وعلمائها المتقدمين، وإنَّ تقسيمَ الكلامِ إلى حقيقةٍ ومجازٍ هو من صنيع المتأخرين، وقبل المناقشة من خلال الاصطلاح، أثار الإمام ابن القيم - على ضوء نصوصٍ شيخه شيخ الإسلام - بعضَ التي الأمور تُعتبر بيان فساد هذا التقسيم إجمالاً، حيث قال ما ملخصه:

والمقصودُ: أنهم سواء قسموا اللفظ ومدلوله، أو استعماله في مدلوله: طولبوا بثلاثة أمور:

أحدها: تعيينُ ورود التقسيم.

الثاني: صحتهُ بذكر أقدار الاشتراك بين الأقسام، وما يميّزُ به كلُّ قسمٍ منها، إذ إنه لا بدّ من بيان ما تشترك فيه الأقسام وما يفرقُ فيه كلُّ قسمٍ منها للتعرفِ على صحة التقسيم أو فساده.

الثالث: التزامُ الطردِ والعكس (تعميمه وجوداً وعدمًا).

أما الأول: فيقال لهم: مستندُ تقسيمكم للألفاظ ومعانيها،

واستعمالها فيها إلى حقيقةٍ ومجازٍ لا يخلو من أربع حالات:

١ - إمّا أن يكون ذلك المستند هو العقل.

٢ - أو الشرع.

٣ - أو اللغة.

٤ - أو الاصطلاح.

والأقسامُ الثلاثةُ الأولى باطلة:

أ - أمّا العقل: فلأنه لا مدخل له في دلالة اللفظ وتحديد مدلوله بالحقيقة أو المجاز؛ لأنّ دلالة اللفظ على معناه لو كانت عقليةً لَمَا اختلفت باختلاف الأمم، ولَمَا جهَلَ أحدٌ معنى أي لفظ^(١).

ب - وأمّا الشرع: فلم يرد بهذا التقسيم، ولا دَلٌّ عليه، ولا أشارَ إليه^(٢).

ج - وأمّا أهل اللغة المتقدمين: فلم يُصرِّح أحدٌ منهم بهذا التقسيم، ولم يُوجد في كلام من نقلَ لغتهم ودَوَّنَه عنهم؛ كالخليل، وسيبويه، والفراء، والأصمعي، وغيرهم.

كما أنه لم يُوجد في كلام أحدٍ من القرون الثلاثة، ولا في كلام أحدٍ من الأئمة الأربعة، وأمّا ما وُجد في شيءٍ من كلام الإمام أحمد من قوله: «هذا من مجاز اللغة» فمرادُه: مما يجوز في اللغة.

وأولٌ من عُرفَ في الإسلام أنه نطقَ بلفظ (المجاز) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى (١١٠ - ٢٠٩هـ)^(٣)، فقد صنّف في التفسير

(١) قرر الجرجاني هذا الأمر في «أسرار البلاغة» (ص ٤٠٩).

(٢) بل فيه مفاصد يُوجبُ الشرعُ إزالتها. «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤٥٥/٢٠).

(٣) اعترض أحدُ المجازيين المعاصرين عيسى الحميري على هذه - في رسالته «مختصر الإجهاز على منكري المجاز» (ص ١٢١) - قائلاً: «إنَّ أولَ من عُرفَ في الإسلام أنه نطقَ بالمجاز ليس أبا عبيدة معمر بن المثنى، وإنما وُجدَ قبله، وهو أبو تمام الشاعر المتوفى سنة... [كذا بدون ذكر سنة الوفاة].»

قلت: هذا خطأ ظاهر؛ إذ إنَّ أبا تمام الشاعر وُلد سنة (١٨٨هـ) بعد =

كتاباً أسماه «مجاز القرآن»، وليس مراده به قسيم الحقيقة، بل مراده: معاني القرآن، وما يُعبرُ به من اللفظ ويُفسرُ به^(١).

= ولادة أبي عبيدة بأكثر من سبعين سنة، وتوفي سنة (٢٣١هـ) بعد وفاة أبي عبيدة باثنين وعشرين سنة كما في كتب التراجم، انظر - مثلاً -: «الأعلام» (١٦٥/٢)، ومن الطريف: أن الحميري لم يكلف نفسه أن يرجع إلى أي كتاب من كتب التراجم ليتحقق من هذا الاستدراك! (وأبو عبيدة): معمر بن المثنى التيمي - مولا هم - البصري، من أئمة اللغة، من شيوخ أبي عبيد القاسم بن سلام، قال الذهبي: «قد كان هذا المرء من بحور العلم، ومع ذلك: فلم يكن بالماهر بكتاب الله، ولا العارف بسنة رسول الله، ولا البصير بالفقه واختلاف أئمة الاجتهاد». ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٢٥٢/١٣)، «معجم الأدباء» (١٥٤/٩)، «السير» (٤٤٥/٩).

(١) وهذا واضح جداً من نصوصه في الكتاب، فمثلاً: يقول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾: «مجازه: ظهرَ على العرش، وعلا عليه، ويُقال: استويتُ على ظهر الفرس، وعلى ظهر البيت». «مجاز القرآن» (٢٧٣/١)، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جَنَّةٌ﴾: «مجازها: الجنون، وهما واحد». (٥٧/٢). وقد أكده محققه الدكتور محمد فؤاد سزكين في مقدمة تحقيقه للكتاب (١/١٨ - ١٩)، كما أكد ذلك كثير من الباحثين، انظر - مثلاً -: «القرآن والصور البيانية» (ص ١٣١ - ١٣٣)، «في البلاغة العربية» (ص ٢٠٣)، مقدمة محمد عبد الغني لكتاب «تلخيص البيان في مجازات القرآن» للشريف الرضي (ص ٥ - ٦)، «البلاغة تطور وتاريخ» (ص ٢٩)، «المجاز في البلاغة العربية» (ص ٥٥ - ٥٨)، «فلسفة المجاز» (ص ٣٤)، «فخر الدين الرازي بلاغياً» (ص ١٨)، «البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم» (ص ١٢٩).

وكلُّ هؤلاء المذكورين - ومعهم غيرهم - هم من المجازيين أنفسهم، ومع ذلك فقد أصرَّ المطعني والحميريُّ ومن لفت لِقَمَها على كون المجاز عند =

وقد بطل بهذا استنادكم إلى اللغة وأهلها، وعُلِمَ مما سبق أنّ التقسيم باطلٌ شرعياً، وعقلياً، ولغوياً... .

د - فلم يبقَ لكم إلا الاستنادُ إلى الاصطلاح المحض، وذلك لا يُفيدكم؛ لأنه:

أ - حدث بعد القرون الثلاثة المفضّلة بالنص.

ب - كما أنّ منشأه كان من جهة المعتزلة والجهميّة، ومن تبعهم من المتكلمين^{(١)(٢)}.

وهنا سؤال يطرح نفسه بإلحاح، وهو: «هل أنّ عدم ورود المصطلح عن السلف والعلماء المتقدمين يصلح أن يكون دليلاً على إنكار المجاز؟»^(٣).

إن الإجابة عن هذا السؤال نتركها لشيخ الإسلام، وقد قال في هذا الصدد:

«يُعَلِّمُ بالاضطرار عن العرب: أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة، التي قَسَمَت بعض الألفاظ: فاعلاً، واللفظ الآخر مفعولاً، ولفظاً ثالثاً

= أبي عبيدة هو المقابل للحقيقة، وأرى أنّ التعصّب قد عملَ عمله فيهما، ولم يُبْقِ مجالاً للتروّي والنظر المنصف، الذي يكفي أقل القليل منه للوصول إلى الحق، والله تعالى أعلم.

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٣١ - ٢٣٣)، وانظر تفصيل هذا الموضوع في «الإيمان» (٧٣ - ٧٤).

(٢) انظر ما سبق في بداية المبحث تحت عنوان: «أسباب اهتمام المعتزلة باللغة».

(٣) «الدراسات اللغوية والنحويّة في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية» (ص ٢١٢).

مصدرًا، لكنه اصطلاحٌ مستقيم المعنى، بخلاف من اصطلاح على لفظ الحقيقة والمجاز؛ فإنه اصطلاحٌ حادثٌ، وليس بمستقيم في المعنى»^(١).

إذا، تأخرُ ورود المصطلح لا يعني إنكاره، ولكن الذي دعاه إلى إنكاره هو عدم استقامته في معناه، ولما يحمله من المفسد الشرعية^(٢)، «وإذا كان فيه مفسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق^(٣) معقولاً، فكيف إذا كان الفرق غير معقول، وفيه مفسد شرعية، وهو إحداثٌ في اللغة؟»^(٤).

ومن أكبر المفسد الشرعية: أنه يُعد الوسيلة التي ارتكز عليها كلُّ الطوائف في الدعوة إلى أصولها الفاسدة، وذلك بحمل كلِّ ما خالف أصولها على المجاز^(٥)، وأكثر هؤلاء - كما يقوله شيخ الإسلام - «يجعلون ما ليس بمجازٍ مجازًا، وينفون ما أثبتته الله من المعاني الثابتة، ويُلحدون في أسماء الله وآياته، كما وُجد ذلك للمتوسِّعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع»^(٦).

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤٥٢/٢٠).

(٢) «الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام» (ص ٢١٣).

(٣) أي: بين الحقيقة والمجاز.

(٤) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤٥٤/٢٠).

(٥) «الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام» (ص ٢١٣).

(٦) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤٥٨/٢٠)، وللتعرُّف على

مفسد المجاز: راجع ما سطره الدكتور مصطفى الصياصنة في رسالته

القيمة «بطلان المجاز وأثره في إفساد التصوُّر وتعطيل نصوص الكتاب

والسنة» (ص ٤٩ - ٦٩)، حيث عقد عنواناً بارزاً بقوله: (مفسد المجاز)،

ثم أفاض فيها في الصفحات المشار إليها.

وبهذا التفصيل يظهر ضعف موقف الباحثين الذين نازعوا شيخ الإسلام وغيره من المنكرين للمجاز في هذا الأمر، ورأوا أنّ «الواقع أنّ كلّ ما ذكره الإمام - يقصد شيخ الإسلام - في هذه الدعامة مدفوعٌ ومعارضٌ بحقائق لا تقبلُ الجدَل...»^(١).

وقد اتجهوا في الردّ على شيخ الإسلام في هذا الموضوع اتجاهين:

الأول: أنه «ليس مهمًّا أن يردَ لفظُ (المجاز) بعينه عند السلف، فاللفظُ مجردٌ اصطلاح، والمصطلحاتُ غالبًا ما تتأخر في الظهور عن موضوع الفنِّ نفسه، وبخاصة في عصور التدوين، وإنما المهمُّ ظهورُ الفنِّ نفسه، حين تُدرَكُ صورته، ويميّزه الفكر، وتلتفت إليه الأذهان...»^(٢).

الاتجاه الثاني: منازعته في تحديد نشأة القول بالمجاز من حيث التاريخ والجهة.

وفي بداية مناقشة أولئك في كلا المسارين المذكورين أؤكد: أنّ شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - قد بلغ الغاية في معالجة هذا الموضوع، ولم يستطع منازعوه إلى الآن - على الرغم من دعاويهم العريضة^(٣) - أن يثبتوا خطأ شيخ الإسلام في الأمور التي قررها في

(١) «المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع» للمطعني (٦٤٧/٢).

(٢) المصدر السابق (٦٤٧/٢).

(٣) كتلك التي أطلقها الدكتور عبد العظيم المطعني في مقدمة كتابه «المجاز في اللغة والقرآن» (ص - م) قائلاً: «وإن جاز لي - في ختام هذا التقديم - أن أعد بشيء، فإنّي أعد القارئ بأن جمع المادة الأولية قد أسفر عن =

= حقائق كان يجب أن تُعرَف، وأن كثيراً من معلوماتٍ مغلوبةٍ حول هذه القضية سوف يتضح لنا وجهُ الحق فيها من خلال مفاجآتٍ ستردُّ في غضون البحث سوف تبدُّ كثيراً من الأوهام والموروثات التي ترسخت في أذهاننا بسبب التلقي (الفج) الذي يفتقر إلى التدقيق والتحقيق، فمثلاً: قد اشتهرَ أنّ الأستاذَ أبا إسحاق الإسفرائيني وأبا علي الفارسي قد أنكرا المجازَ في اللغة عموماً، وأن الإمامَ أحمدَ ابنَ تيمية وتلميذه ابنَ القيم قد أنكراه كذلك في اللغة وفي القرآن الكريم، وأنَّ سلفَ الأمة لم يؤولوا شيئاً من آيات الأسماء والصفات، وسوف يرى القارئُ الكريمُ ما يزعزعُ هذه الموروثات (الفجة) من خلال نصوصٍ قواطع في الدلالة على المراد منها، وسوف يتبين أن هذه المتوارثات لن تثبت أمام البحث الموضوعي...».

قلت: أشار المطعني في مقدمة كتابه في كلامه المذكور إلى أبرز النتائج المهمة التي عادة ما يستعجلُ الإشارةَ إليها من يرى أنه توصلَ إلى ما لم يُسبقَ إليه، وأنه يُعدُّ زبده جهده، وهذه الأمور هي - على ترتيب المطعني -:

١ - ما اشتهرَ من أنّ الأستاذَ أبا إسحاق الإسفرائيني وأبا علي الفارسي قد أنكرا المجازَ في اللغة عموماً.

٢ - ما اشتهرَ من أنّ شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم قد أنكراه - كذلك - في اللغة والقرآن.

٣ - وأنَّ سلفَ الأمة لم يؤولوا شيئاً من آيات الأسماء والصفات.

وإليك - أخي القارئ الكريم - خلاصةً في حقيقة مكتشفات الدكتور المطعني الثلاثة الماضية:

أما الأمر الأخير: فلم يكن نصيب المطعني فيه إلا ترديد ما قد اشتهرَ قبله في أوساط بعض أهل البدع، تناقله متأخروهم عن متقدميهم، وقد ردَّ عليه كثيرون، وهذا الأمر ليس فيه أيُّ جديد يُحسب للمطعني.

أما الأمر الأول: فالمهمُّ فيه هو ما يتعلق بأبي إسحاق، وأما أبو علي =

هذا الجانب^(١)، وبالتالي، فكلُّ ما ذكره المطعني وغيره في ردِّهم

= فالراجح فيه أنه يقول بأنَّ أكثرَ اللغة مجاز، وقد نسب بعضهم إليه - وهم قلة - إنكار المجاز، ولكن لا يُسلم للمطعني أنه اشتهر بذلك، وبالتالي لا يُسلم له بأنه قد اكتشف جديدًا، فالمهم - كما سبق - هو ما يتعلق بأبي إسحاق، وقد شكَّك المطعني في نسبة القولِ إليه اعتمادًا على نصِّ ذكره ابنُ القيم في «الصواعق» (ص ٢٥٧ - ٢٦٠) حول (العام المخصوص منه البعض)، ولو صحَّ النقلُ عن أبي إسحاق لكان تحقيقُ المطعني موضع تقدير، ولكن المطعني أخذ الاستعجالَ الذي يلاحظُ عليه فيما يظنه حشدًا للأدلة المؤيدة له، فبنى الفكرةَ كلَّها اعتمادًا على أول النص، غير متأنٍّ - ولو قليلًا - في آخر النص، ولا شك أن النسخ المطبوعة كلها من مختصر الصواعق - بل والمخطوطة أيضًا كما أفاد ذلك محققه - على تسميته (أبا إسحاق)، ولكن الصحيح أنه (أبو حامد الإسفرائيني)، وليس أبا إسحاق، كما هو واضحٌ من كلام ابن القيم في نهاية النص المذكور، وراجع التعليق الآتي في: (ص ٩٦٥).

وأما ما يتعلق بالأمر الثاني: فأرجو من القارئ أن يراجع ما تقدم في (ص ٨٩٦ - ٨٩٧) حيث علقت هناك على دعوى المطعني.

وهذه حقيقة دعاوى المطعني العريضة، التي ظنَّ أنه استدرك فيها على الأولين، وأنه قد وصل إلى نتائج خطيرة...

(١) وأهم الموضوعات التي أثارها شيخ الإسلام هنا فيما يتعلق بنشأة المجاز:

١ - أن بدايته كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، كما صرح بذلك في كتابه «الإيمان» (ص ٧٤). وقد أثبتت الدراسات المستفيضة التي تناولت هذه الجزئية أنَّ الجاحظَ المعتزليَّ (ت ٢٥٥هـ) أولُّ من أسس بنیان المجاز المقابل للحقيقة، انظر في ذلك: (المجاز في البلاغة العربية) للدكتور مهدي السامرائي (ص ٦٢ - ٦٣)، «البلاغة تطور وتاريخ» (ص ٥٦)، «أثر القرآن في تطور النقد العربي» (ص ٨٤)، «التراث النقدي =

على شيخ الإسلام ليس صحيحًا: إما من ناحية الثبوت، أو من ناحية التوظيف.

أ - أما ما ذهبوا إليه من أنه ليس المهم هو ظهور المصطلح باسمه، وإنما يكفي وجود الظاهرة نفسها عند العرب: فهذا صحيح لا يُنازَعون فيه، ولكن قد عرفنا أن هذا الأمر لم يكن خافيًا على شيخ الإسلام، ولذلك نرى أنه قد فصل فيه بما لا يدع مجالًا لإثارة الأوهام حول موقفه، وكان الأجدر بالمطعني ومَن معه أن لا يغيب هذا عن بالهم، وأن لا يُوهَموا القارئ بأن هذا الخلاف العريض، وكلّ هذه الحساسيّة، هي من كلمة (المجاز)، والواقع أن الأمر ليس كذلك، وهذا الذي حداني إلى أن أبدأ في هذا الموضوع ببيان تحرير محل النزاع^(١).

والخلاصة: أن طعنَ شيخ الإسلام على المجاز مستدلًا بعدم

= والبلاغي للمعتزلة» (ص ٨٩)، «الدراسات النحوية واللغوية في مؤلفات شيخ الإسلام» (ص ٢٠٩، ٢١١)، «القرآن والصور البيانية» (ص ١٣٣ - ١٣٥)، «البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم» (ص ١٣١). ويؤكد هذا الأمر ما سقته من النصوص المتكاثرة المختلفة في (تمهيد) هذا المبحث في كون المجاز من اختراع المعتزلة.

٢ - ظهور هذا المصطلح في القرن الثالث: وكون الجاحظ أول من يُذكر في الموضوع يؤكد هذا الأمر، ولا يحتاج إلى مزيد تدليل، ومع ذلك ترى بعض من يكتب في البلاغة يردُّ على شيخ الإسلام بدون بصيرة، مثل الدكتور عبد العزيز عتيق في كتابه «في البلاغة العربية» (ص ٢٠٥)، والدكتور شوقي ضيف في كتابه «البلاغة تطور وتاريخ» (ص ٥٦)، وانظر الردّ عليهم في: «البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم» (ص ١٣٢).

(١) انظر ما سبق في: (ص ٨٠٤).

وروده على ألسنة السلف والمتقدمين: ليس هو الدليل الوحيد لتقويضه، وإنما هذا مضافٌ إلى جملة أمورٍ تشكل منظومةً قويةً تكفي لإسقاط المجاز، من ذلك: فسادُ مقوّمات التقسيم، وعدمُ استقامة مبادئه الأساسية، إضافةً إلى مفسده الشرعية، فليس الأمر - إذا - كما يُصوِّره المطعني وغيره.

ب - وأما الاتجاه الثاني:

١ - فبالرغم من أن المطعني أطال فيه جدًا، واستنفد قواه لإثباته، إلا أنه يؤخذ عليه في صميم عمله ما يجعله يلعب خارج الميدان، ذلك: «أنه كثيرًا ما يُصدرُ على المطلوب، فيحتجُّ ببعض النصوص، وينقل كلامَ السابقين فيها، وأنهم قصدوا بذلك المجاز، وشيخ الإسلام يرى أن هذه النصوص حجةٌ له، وكلامُ السابقين فيها يدلُّ على سعة اللغة لا على المجاز، فشيخ الإسلام - مثلاً - لا يشكُّ في أن المقصودَ بسؤال القرية هم أهلها، وليس البنيان، ولكن من قال إن هذا مجاز؟ بل القرية تُطلقُ على هذا وهذا، فإذا جاء المؤلفُ أو غيره ليحتجَّ على شيخ الإسلام بأنَّ من السلف من قال: المقصودُ: أهل القرية، وهذا مجاز، كان هذا مصادرة على المطلوب؛ لأنه هو موضعُ الخلاف»^(١).

والناظرُ بعين الإنصاف والتجرد في صنيع المطعني يرى «أنَّ كلَّ ما نقله قبل التاريخ الذي ذكره ابنُ تيمية إنما هي استنباطات

(١) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن صالح المحمود (٣/١١٧٠)، ويُنظر: «جناية التأويل الفاسد» للدكتور محمد أحمد لوح (ص ١٠١ - ١٠٢).

استنبطها هو، حيث يجد عباراتٍ بلاغيةً معيّنةً في كتاب سيبويه (١٩٤هـ)، أو في رسالة الشافعي (٢٠٤هـ)، أو في معاني القرآن لأبي زكريا الفراء (٢٠٧هـ) وغيرهم فيفسرُها تفسيرًا مجازيًا بدعوى أن المؤلف قال بالمجاز^(١)، وفيه مصادرة على المطلوب كما سبق.

ويوضح هذا: أن الاختلاف واقع في مصطلح خاص، يحمل معنى خاصًا، يقوم على دعائم معروفة، وله أحكامٌ محدّدةٌ قد أفاض فيها القوم، فلا يُقبل في مثل هذه الأمور أن يُستدلَّ على من ينكر وجوده في اللغة بالشيء الذي نشبَّ حوله الخلاف.

وإنني على يقينٍ جازمٍ بأن المناقشة مع المطعني ومَن معه لن تُجدي ما داموا مصرّين على المصادرة على المطلوب، وكأني بهم يرون كلَّ منكرٍ للمجاز محجوجًا بما قد يرُدُّ في كلامه من بعض الصور والأساليب التي يفسرها المجازيون على أنها من المجاز، وقد سلك المطعني هذا المسلك مع شيخ الإسلام^(٢)، وابن القيم^(٣)،

(١) المصدر الأخير (ص ١٠١).

(٢) انظر: «المجاز في اللغة والقرآن الكريم» له (ص ٨٢٠ - ٨٦٠)، (ص ٩٠١).

(٣) المصدر السابق (ص ٩٥١) وما بعده، ومما لا بد من الإشارة إليه أن المطعني اعتمد في إلزام الإمام ابن القيم بالقول بالمجاز - فيما اعتمد - على كتاب «المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان»، ونسبه إليه، مع أن الكتاب ليس له، ولا يحتاج إلى كبير تدليل على ذلك، فقد طُبِعَ محققًا منسوبًا إلى مؤلفه ابن النقيب، وانظر: مقدمة تفسير ابن النقيب، تحقيق د. زكريا سعيد (ص ١١ - ٣١)، «المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السُّنة» للدكتور محمد بن علي الصامل (ص ٩٧ - ٩٨).

والشنيطي^(١)، وكلُّ هذا من الفوضى في نقطة البداية، وهي تحريرُ محل النزاع، ومن الأهميّة بمكان أن تكون محسومة، فلا يؤخَذ الخصمُ بما لا يراه، ولا تُبَدَّد الجهود في كل اتجاهٍ بما لا يخدم الهدف.

٢ - النقطة الهامة التي أثارها المطعني وهي جديرة بالاهتمام: هي المتعلقة بأبي زيد القرشي، والذي رجّح المطعني أنه توفي سنة ١٧٠هـ، وقد نقلَ عنه المطعني «نقولاً لو خلت من المعارضة والظعن لكان نقضاً قوياً لِمَا ذهبَ إليه ابنُ تيمية في تاريخ تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز»^(٢)، إلا أننا نفاجاً بأن المطعني لم يكن في تقريره مصيباً، ولا مقارباً للصواب، وأنّ الصحيح أن أبا زيد القرشي متأخرٌ وفاتاً من ذلك التاريخ، وهو معاصرٌ لتلاميذ الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، وقد فضّل الدكتور أحمد لوح في الردِّ عليه في هذا الأمر، فليراجع^(٣).

المحور الثاني: المناقشة من خلال التعريف

تقدم أنهم عرفوا الحقيقة بأنها: اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له أولاً، والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضِعَ له أولاً.

(١) المصدر السابق للمطعني (ص ١٠٢٥ - ١٠٤٠)، وانظر - للوقوف على إزمائه للأئمة الثلاثة المذكورين بالمجاز - رسالة المطعني المسماة: «المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار»، وجُلُّها مبنية على هذا الأساس.

(٢) «جناية التأويل الفاسد» للدكتور محمد أحمد لوح (ص ١٠٢).

(٣) انظر: «جناية التأويل الفاسد» (ص ١٠٢ - ١١٠).

* المناقشة: سيتلخص الكلام في ذلك في ست نقاط^(١):

النقطة الأولى: (الوضع) ماذا تعنون به؟ أتعنون به:

أ - جعلَ اللفظَ دليلاً على المعنى؟^(٢).

(١) تركزت الوجوه الأولى القادمة على ردِّ فكرة (الوضع) و(المواضعة)، وكلامُ ابن القيم فيها كُله مقتبسٌ من كلام شيخه شيخ الإسلام، انظر: «الإيمان» (ص ٧٥ - ٨٠)، وقد ناقشَ شيخُ الإسلام فيه هذه الفكرة، وردَّ كون اللغات اصطلاحية، ورجَّح كونها عن طريق (الإلهام)، والمرادُ بالإلهام الذي تردَّد في كلامه: إلهامُ الله تعالى الإنسانَ وإكسابه القدرةَ على النطق بالألفاظِ تعبّر عمّا يجولُ بخاطره من معانٍ؛ أي: أن الله ألهمه القدرةَ على وضع الألفاظ - وهي الأسماء التي علَّمها آدم - بإزاء صنوف المعاني، دون أن يعني ذلك: كون تلك الألفاظ بأعيانها من عند الله. وقد أوضح الإمامُ ابنُ القيم مرادَ شيخه بذلك كما سيأتي قريباً (انظر: «مختصر الصواعق» (٢٥٦، الوجه/٣٥)) كما أن نصوص شيخ الإسلام في ذلك واضحة، ومع ذلك: فقد أخطأ الدكتور المطعني هنا في فهم مراد شيخ الإسلام نتيجة الاستعجال، ولم يقرأ نصوصه التي هي بين يديه في الموضوع، فعرض الموضوع وكأنَّ شيخ الإسلام قد خرج عن مسلمٍ من ضروريات الدين! وانظر التفصيل في عرض رأي شيخ الإسلام وفي عرض خطأ د. المطعني وغيره في ذلك في (إنكار المجاز عند ابن تيمية» للدكتور إبراهيم التركي (ص ١٠١ - ١٠٥)، وانظر فيه تفصيلاتٍ أخرى رائعة عن موقف شيخ الإسلام من فكرة (الوضع)، وانظر أيضاً: «الدراسات النحوية واللغوية في مؤلفات شيخ الإسلام» (ص ٢١٨ - ٢٢١).

(٢) يقولُ التفتازانيُّ في «التلويح» (١/١٢٧): «والمرادُ بوضع اللفظ: تعيينه للمعنى بحيث يدلُّ عليه من غير قرينة؛ أي: يكون العلمُ بالتعيين كافياً في ذلك، فإن كان ذلك التعيينُ من جهة واضع اللغة: فوضعٌ لغوي، وإلا: فإن كان من الشارع: فوضعٌ شرعي، وإلا، فإن كان من قومٍ مخصوصٍ؛ =

ب - أو غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير فيه أشهر من غيره؟

ج - أم مطلق الاستعمال ولو مرة واحدة في صورة واحدة؟
وكلُّ هذا لا يصحُّ إلا إذا عُلِمَ وسُلِّمَ أنَّ الألفاظ اصطلاحية وُضِعَتْ أولاً لمعانٍ واستُعِمَّتْ، ثم وُضِعَتْ لمعانٍ أخرى واستُعِمَّتْ فيها ثانياً.

ولا يستقيم لكم دعوى المجاز إلا بهذه المقامات الأربع، وأنى لكم إثباتها؛ لأنكم عالة على الاستعمال فقط، ليس معكم ولا مع غيركم سوى استعمال اللفظ في المعنى^(١).

النقطة الثانية: قولهم: «فيما وُضِعَ له أولاً»: هذا الكلام

مردودٌ من وجوه:

١ - أين ثبوت (المواضعة)؟

يمكن دعوى ما سبق إذا ثبت أن قومًا من العقلاء اجتمعوا واتفقوا على المواضعة والاصطلاح، واستعمال الألفاظ في تلك المعاني، ثم اجتمعوا وتواطؤوا على استعمال تلك الألفاظ بعينها في معانٍ أخرى لعلاقةٍ بينها، وقالوا: هذه الألفاظ حقيقة في تلك، مجازٌ في هذه، ولا يُعرَفُ أحدٌ من العقلاء قال هذا قبل أبي هاشم الجبائي، فهو الذي قرَّرَ كونَ اللغات اصطلاحية، وقوله كذب، فلا

= كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم: فوضعٌ عرفيٌّ خاص، ويُسمَّى اصطلاحياً، وإلا، فوضعٌ عرفيٌّ عام، وقد غلب العرف عند الإطلاق على العرف العام، وانظر: «فلسفة المجاز» (ص ٨٧).

(١) انظر: «مختصر الصواعق» (ص ٢٣٣)، وهو الوجه الأول.

سبيل إلى إثبات المواضعِ إلا الوحي، ولا يوجد ذلك^(١).

٢ - قد تقررَ أنه ليس معكم إلا الاستعمال^(٢)، وقد استُعمل في هذا وذاك، فمن أين لكم أن وضعه لأحدهما سابقٌ على وضعه للآخر؟

ولو ادعى آخر عكس ذلك لم يخرج عن جنس دعواكم المبنية على التحكّم^(٣).

٣ - فيه تأكيدٌ لما سبق: إنَّ التقسيمَ إلى حقيقةٍ ومجازٍ فرغَ عن ثبوتِ الوضعِ المغايرِ للاستعمال، وذلك لم يثبت - كما سبق - كما أن القولَ بالمجازٍ يصح على القولِ باصطلاحيةِ اللغات، وهذا مما لا يمكن بشراً أن يُثبته، وإنما المعلومُ هو الاستعمالُ فيما عنوه من المعاني.

وبهذا يُعلمُ اجتنابُ المجاز من أصله، وأنه لا ثبوتَ له؛ لتوقفه على مبادئٍ غير ثابتة أصلاً، ولا يمكن أن تثبت.

(١) انظر: المصدر السابق (ص ٢٣٣ - ٢٣٤)، وهو الوجه الثاني.

(٢) أثبت شيخ الإسلام وابن القيم - رحمهما الله تعالى - أن الاستعمال هو الحَكَمُ في هذه الأمور، ولكن لا بد من فهم رؤيتيهما حول (الاستعمال) إذا أردنا استيعابَ موقفهما من قضية المجاز، والوجوه الآتية ستساعدنا في فهم ذلك، ومن الكتب التي درست هذا الموضوع المهم من وجهة نظر شيخ الإسلام دراسةً جادةً: «إنكار المجاز عند ابن تيمية» للدكتور إبراهيم التركي (ص ١٠٧ - ١١١)، «الدراسات النحوية واللغوية في مؤلفات شيخ الإسلام» (٢١٨ - ٢٢٤).

(٣) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٣٦ - ٢٣٧)، وهو الوجه الثامن.

فإن قيل: نثبت (الوضع) بالدليل العقلي؛ فإن الاستعمال يستلزم وضعًا سابقًا يبنني عليه، ووجود الملزوم (وهو الاستعمال هنا) بدون لازمه (وهو الوضع) محال.

قيل لهم: الجواب من وجهين:

أ - دعوى اللزوم لا دليل عليها فلا تُقبل، وإلا فأين الدليل

على الدعوى؟

- أعلم هذا اللزوم عقلاً أم شرعاً؟

- ضرورة (بداهة) أم بالنظر؟

ولا جواب لديكم.

ب - المشاهدة تدل على خلاف دعواكم؛ فإنه ﷺ أثبت للطيور

والنحل منطقاً وقولاً، وللجبال التسبيح مع نبي الله داود، فهل كان كل هذا الاستعمال بعد مواضع كانت لجماعة من الطير والنحل؟

كما أنّ الطفل ينشأ، ويتعرّف تدريجياً - من خلال أبويه، ومن

يريئه، وبيئته - على المسميات وأسمائها، والمعاني وما تدلُّ عليها

من الألفاظ، حتى يعرف لغة القوم من غير أن يصطلحوا معه على

وضعٍ متقدّم.

وهذا يهدم ما توهمتموه من استلزام سابقة الوضع على

الاستعمال.

الكشف عن وهمٍ ودفعه:

يظهر - والله تعالى أعلم - أن هؤلاء قاسوا أصول اللغات على

إحداث أرباب الصنائع أوضاعاً لما يحدثونه من آلات صناعاتهم،

وكذلك أهل العلوم (الفنون) المختلفة، الذين يتواطؤون على

اصطلاحاتٍ معيّنةٍ للفهم والتفهم، وظنوا أنّ التخاطبَ العام بأصل اللغة جارٍ هذا المجزى، «وإدخالُ المجازِ في كلام الله ورسوله ﷺ وكلام العرب بهذا الطريق باطلٌ قطعاً»^(١).

٤ - إنّ الاستعمال هو المرجع في فهم المعاني من الألفاظ - كما تقرر سابقاً - فإذا رأينا العربَ في نظمهم ونثرهم قد استعملوا هذا اللفظَ في هذا المعنى، كان حكمكم على بعض الألفاظِ بأنه مستعملٌ في موضوعه، وعلى بعضها بأنه مستعملٌ في غير موضوعه: تحكماً بارداً، ودعواكم باطلةً، متضمنةً للتحكم والحرص والكذب.

فإن قلت: لَمَّا رأيناه إذا أُطلقَ فُهِمَ منه معنى، وإذا قُيِّدَ فُهِمَ منه معنى آخر: علمنا أنّ موضوعه هو الذي يدلُّ عليه اللفظُ إذا أُطلق.

قيل لكم: هذا خطأ؛ فإنّ اللفظَ المفردَ لا يدل على المرادِ إلا إذا رُكِّبَ تركيباً إسنادياً، ولا شك أنّ فيه تقييداً له، وعند التركيب لا يُفهم منه إلا هذا، فمن أين لكم صحة دعوى انتقاله من وضع إلى وضع؟ علماً بأنّ الذي يسمونه مجازاً بعد التركيب لا يُفيد إلا معنى واحداً معيّناً فقط.

مثاله: قوله ﷺ في فرس أبي طلحة رضي الله عنه: «وإن وجدناه لبحراً»^(٢)، لا يُفهم هنا غير كون الفرس بحراً في جريه.

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٧١ - ٢٧٢)، وهو الوجه الثامن والأربعون.

(٢) متفق عليه من حديث أنس رضي الله عنه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» في عدة مواضع، منها في (١١٢/٦)، ح (٢٩٠٨) في الجهاد والسير، باب الحمائل وتعليق السيف بالعنق، ومسلمٌ في «صحيحه» (٤/١٨٠٢) برقم (٤٨/٢٣٠٧ - ٤٩) في كتاب الفضائل، باب في شجاعة النبي ﷺ وتقدمه =

شبهة ودفعها:

إنّ الذي أوقع هؤلاء المتكلمين في هذا التناقض: أنهم يقدرون كلاماً مجرداً عن القرائن، فيحكمون عليه بحكم، ثم يسحبون ذلك الحكم بعينه إلى الكلام المستعمل، وهذا خطأ؛ لأنّ الكلام لا بد أن يقترن به من البيان والسياق ما يدل على مراد المتكلم، وذلك الكلام المقدّر مجرد عن ذلك.

ونظير هذا الغلط: تجريدهم لللفظ المفرد عن كل قيد، ثم الحكم عليه بحكم معيّن، وسحب هذا الحكم نفسه على هذا اللفظ حتى عند تركيبه مع غيره، فيحكمون على لفظ (الأسد) و(البحر) بقطع النظر عن كلّ قرينة بحكم معيّن، وهذا خطأ؛ فإنّ المفردات بهذا الاعتبار لا تفيد فائدةً محددةً، مثل قولك: (أسد، أسد)، لا يفهم السامع ماذا تقصد، مثل الصوت الذي يُنَعَقُ به، لا يفهم المقصود منه^(١)، ويوضحه ما يلي:

= للحرب، ولفظ البخاري: «كان النبي ﷺ أحسن الناس، وأشجع الناس، ولقد فرغ أهل المدينة ليلة فخرجوا نحو الصوت، فاستقبلهم النبي ﷺ وقد استبرأ الخبر، وهو على فرسٍ لأبي طلحة عُرِي، وفي عنقه السيف وهو يقول: لم تُراعوا، لم تُراعوا، ثم قال: وجدناه بحرًا، أو قال: إنه لبحر»، واللفظ الوارد في كلام ابن القيم هو الذي أخرجه البخاري في «صحيحه» (٢٨٥/٥) برقم (٢٦٢٧) في الهبة، باب من استعار من الناس الفرس.

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٥٤ - ٢٥٥)، وهو الوجه الواحد والثلاثون.

تنبيه: لم يفهم كثير من الباحثين - أو لم يريدوا أن يفهموا - الأسس التي ينطلق منها شيخ الإسلام وابن القيم في كيفية دلالة الألفاظ على معانيها، =

٥ - إنه إن كان في اللغة مجازاً على الوجه الذي يذكرونه: لزم أن تكون كلها مجازاً، وإن كانت مشتملة على الحقيقة فكلها حقيقة. بيان ذلك: أن المفردات ثلاثة أنواع: أسماء، وأفعال، وحروف، وهي روابط بين الأسماء والأفعال.

وقد اتفقنا - نحن وأنتم - على أنّ دلالة الحروف على معناها الإفرادي مشروطٌ بذكر متعلّقها، وهو القرينة المبيّنة لمعناها، فدلالتها موقوفة على القرينة لا تدل بمطلقها، وذلك أمانة المجاز عندكم، بل هذا أبلغ في ثبوت المجاز، حيث كانت القرينة شرطاً في إفادتها. فهم بين أمرين:

أ - إما أن يدّعوا أن الحروف كلّها مجاز.

وهذا غلط - ولو كان المجاز ثابتاً - لأنها لم يسبق لها موضوع غير موضوعها الذي هي مستعملة فيه، بل استعمالها في موضوعاتها.

ب - وإما أن يقولوا: إنّ توقّف فهم معناها على القرينة لا يُوجب لها أن تكون مجازاً.

فيقال لهم: وهكذا الأسماء والأفعال، التي لها دلالة عند الاقتران، ودلالة عند التجرد: لا يؤدي توقّف فهم معناها عند الاقتران على القرينة أن تكون مجازاً، وهل الفرق إلا تحكم محض؟ فإن قلت: الأسماء والأفعال لها دالتان: دلالة عند التجرد، ودلالة عند الاقتران، فأمكن أن يكون لها جهتان، وأمّا الحروف:

= وفي الوجه اللاحق توضيح أكثر لهذا الأمر، وقد درس الدكتور إبراهيم التركي هذه القضية دراسة نافعة، ومن المفيد الرجوع إليه، انظر: «إنكار المجاز» له (ص ١٣٠ - ١٦٢).

فلا تدلُّ إلا مع الاقتران، فليس لها جهة حقيقة ومجاز.

قيل لكم:

دلالة الأسماء والأفعال عند التجرد عن كل قيد كدلالة الحروف سواء، لا فرق بينهما لغةً ولا عقلاً، فإنَّ قولك: «رجل، ماء، تراب» كقولك: «في، على، ثم، قام، قعد، ضرب»، فالجميع أصواتٌ يُنَعَقُ بها، لا تفيد شيئاً، وشرطُ إفادتها تركيبها، فكما أنَّ شرطُ إفادة الحرفِ تركيبه مع غيره، كذلك شرطُ إفادة الاسمِ والفعل تركيبهما.

فإن قلت: أنا أفهم من «رجل، ماء، تراب» مسمى هذه الألفاظ بمجرد ذكرها.

قيل لك: فافهم^(١) من قولك: «في، على، ثم» مسمى تلك الحروف بمجرد ذكرها، وهي الظرفية، والاستعلاء، والتراخي والترتيب.

فإن قلت: لا يُعقل معنى الظرفية إلا بالمظروف والظرف، ولا معنى الاستعلاء إلا بالمستعلي والمستعلي عليه... وهذه متعلقات الحروف.

قيل: لا فرق بينهما؛ فإنه يفهم من (في) ظرفية مطلقاً، ومن (على) استعلاءً مطلقاً، ومن (ثم) ترتيباً مطلقاً...

كما يفهم من (رجل، وماء، وتراب) معانٍ مطلقاً، وهي صور ذهنية مجردة، لا يُقارنها علمٌ بوجودها في الخارج ولا عدمها،

(١) في جميع النسخ المطبوعة: «فإنهم».

ولا وجود شيء لها ولا سلب شيء عنها، بل هي تخيلات ساذجة، وفهم معانيها المخصوصة المفيدة متوقف على تركيبها، فإذا قلت: جاءني رجل فأكرمته، كانت دلالته على المعنى المقيد كدلالة الحرف على معناه المقيد عند تركيبه، كقولك: علوت على السطح، وتقول: «(على) للاستعلاء»، فتفيد الحكم على معناها المطلق.

وبهذا ظهر جلياً:

أ - معنى قولنا: إن الألفاظ عموماً - ولو كانت أسماء أو أفعالاً - لا تفيده فائدة، فليس المراد من ذلك سلب معناها المطلق، بل المراد: أن الفائدة تكمن في الحكم على هذه المعاني المطلقة بشيء معين^(١)، فالألفاظ كلها - اسمها، وفعلها، وحرفها - سواء بهذا الاعتبار.

ب - إن الحكم عليها مجردة عن القرائن بحكم، وسحبها عليها بعد التركيب خطأ، بل ينبغي أن يصدر الحكم عليها بعد تقيدها بالقرينة، فهناك يتحدد معناها ومفهومها بالقرينة.

والخلاصة: إن جميع الحروف - وهي تتوقف على المتعلق - يلزم أن تكون مجازاً؛ لأن أمارة المجاز عندهم ليس إلا المذكور، فإذا تبين أن الأسماء والأفعال مثل الحروف في ذلك: لزم أن تكون

(١) يقول الدكتور مهدي صالح السامرائي: «يتألف الكلام، كما هو معروف، من أجزاء هي: الأسماء، والأفعال، والحروف... والكلام لا يؤدي فائدة ما إلا إذا انتظمت تلك الأجزاء بكيفيات خاصة، وبغير هذا الانتظام تصبح تلك الأجزاء مجردة أصوات هائمة، خالية من المعنى...».

«المجاز في البلاغة العربية» (ص ٨٦).

كلها مجازًا، وإن لم يكن ذلك مجازًا فكلها حقيقة^(١).

٦ - إن هذه الدعوى تتضمن التفريق بين المتماثلين، حيث إن اللفظ إذا أفهم هذا المعنى تارة، وذلك تارة، فدعواكم أنه موضوع لأحدهما دون الآخر... وأنه عند فهم أحدهما يكون مستعملًا في غير ما وُضِعَ له: تحكّم محض، وتفريق بين المتماثلين^(٢).

٧ - هذه الدعوى تخالف ما عُلم من الدين بالضرورة:

قد عُلم بالاضطرار من الدين: أن الله تعالى متكلم حقيقةً، وأنه تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله؛ كالقرآن وغيره، وهذه الألفاظ التي تكلم الله بها وفهم عباده مراده: لم يضعها سبحانه لمعانٍ، ثم نقلها عنها إلى غيرها، ولا كان كلامه تعالى بتلك الألفاظ تابعًا لأوضاع المخلوقين^(٣)، فكيف يتصور المجاز في كلامه؟ اللهم إلا على أصول الجهمية المعطلة الذين يرون أن كلامه مخلوق، ولم يقم به تعالى كلامٌ.

وقد اتفق السلف الصالح على تضليلهم وتكفيرهم.

وأما من أقر بأن الله تعالى قد تكلم بالقرآن وغيره حقيقةً، وأن موسى ﷺ سمع بلا واسطة، وأنه يكلم ملائكته... فلا يتصور دخول المجاز في كلامه ﷺ ولو كان المجاز ثابتًا في الجملة، ولا سيما على أصول من يجعل كلام الله تعالى معنيًا واحدًا لا تعدد

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٦٣ - ٢٦٥)، وهو الوجه الثامن والثلاثون.

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٢٣٧)، وهو الوجه التاسع.

(٣) أي: لما اصطحح عليه المخلوق.

فيه، وهذه العبارات دالةٌ على ذلك المعنى، فكيف يصح عندهم أن بعضَ العبارات الدالة على ذلك المعنى الواحدِ أسبقُ من بعضها بالوضع الأول؟!!

وكذلك من يجعل الألفاظ قديمةً، لا يسبقُ بعضها بعضاً، كيف يُعقل عندهم الوضعُ الأول (وهو الحقيقة) والوضعُ الثاني (وهو المجاز)؟!!

فإن قيل: الربُّ ﷻ خاطبهم بما أَلْفَوْه واعتادوه من لغاتهم، فلما كان من جملة ذلك (الحقيقة والمجاز): جاء الله لهم بذلك؛ ليحصل الفهم والبيان.

قيل: خطابُ الله تعالى سابقٌ على مخاطبة بعضهم بعضاً^(١).

(١) أي: على أصولهم.

هذا، وقد ردّ العلامة الشنقيطي - رحمه الله تعالى - عليهم في هذه النقطة بتفصيلٍ أكثر، وبيّن أن دعوى: أن كلَّ ما جاز في اللغة يجوز في القرآن باطل، فليس كلُّ ما يجوز في اللغة موجوداً في القرآن، وقد مثل لذلك بأمثلة واقعية أجتزئ منها ما يلي، فمن ذلك:

١ - الرجوع: وهو نوعٌ من أنواع البديع المعنوي، وتعريفه عند البلاغيين: العودُ إلى الكلام السابق بالنقض لنكتة؛ كإظهار المتكلم الولة والحيرة من أمر - كالحب مثلاً - ثم يُظهر أنه ثابت له عقله، ورجعَ رشده، فينقضُ كلامه الأول الذي قاله في وقت حيرته غير مطابقٍ للحق؛ كقول زهير:

قَفَّ بالديار التي لم يعفها القدمُ بلىً وغَيْرَها الأرواحُ والديمُ
فقوله: «بلىً وغَيْرَها» ينقضُ به قوله: «لم يعفها القدم» إظهاراً لأنه قال الكلامَ الأولَ من غير شعور، ثم ثابتَ إليه عقله، فرجعَ إلى الحق، وهذا بليغٌ جداً في إظهار الحبِّ، والتأثر عند رؤية دار الحبيب: «منع جواز المجاز» (ص ١١ - ١٢).

٢ - إيراد الجدل في قالبِ الهزل: كقول الشاعر:

إذا ما تميميُّ أتاك مفاخرًا فقل: عدّ عن هذا، كيف أكلك للضبِّ؟! وهذا لا يجوز في القرآن لاستحالة الهزل فيه ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ ﴿١٣﴾ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴿١٤﴾﴾.

٣ - حسن التعليل: وهو أن يُنكر الأديبُ صراحةً أو ضمناً علة الشيء المعروفة، ويأتي بعلّةٍ أخرى أدبيّة طريفة، تناسبُ الغرض الذي يرمي إليه؛ كقول الشاعر:

لم تحك نائلك السحابُ وإنما حُمّت به فيصيبها الرحضاء ولا يخفى أن القرآن لا يجوز أن يقع فيه مثل هذا الكذب الصراح. «منع جواز المجاز» (ص ١٣).

٤ - (الإغراق) و(الغلو) من أنواع المبالغة: و(الإغراق) عندهم: ما أمكن عقلاً واستحال عادةً؛ كقول الشاعر:

ونُكرِمَ جارنا ما دام فينا ونُتبِعُه الكرامةَ حيث ما لا ومعلومٌ: أن المستحيلَ عادةً لم يقع بالفعل وإن جاز عقلاً، فلا يجوز في القرآن؛ لأنه كذب.

وأما (الغلو) عندهم: فهو ما لا يمكن عقلاً ولا عادةً؛ كقول أبي نواس: وأخفت أهلَ الشرك حتى أنه لتخافك النطفُ التي لم تُخلق فإن خوفَ النطفِ غيرِ المخلوقة ممتنعٌ عقلاً وعادةً.

٥ - تجاهل العارف: فإنه إمّا لمبالغةٍ في المدح بالكذب، أو إظهار التولّه والتخبر من الحب، وإمّا لمبالغةٍ في الذمّ الكذب، أو لتوبيخ بلا موجب، ومعلومٌ أن شيئاً من ذلك كله لا يجوز في القرآن؛ لاستحالة التجاهل على الله تعالى.

٦ - أحدُ قسمي (القول بالموجب) وهو: حملُ لفظٍ وقع في كلام الغير على معنَى يحتمله، وليس هو مرادُه؛ وهذا لا يجوز في القرآن؛ لأنه مغالطة، وقولٌ بما يعلم قائله بأنه باطل، لعلمه بأن ما حمل عليه كلامٌ =

وهَبَ أنه موجودٌ في مخاطبتهم، فهل يُتصور في كلامه - سبحانه - ألفاظٌ وُضِعَتْ لمعانٍ ثم نقلها - سبحانه - إلى معانٍ أخرى؟ ولا شك أن هذا خطأ^(١).

٨ - يمكن أن تكون المعاني أو الألفاظ التي يُدعى فيها المجازُ أسبق إلى قلوب بني آدم من ألفاظ الحقيقة، وذلك: أن الله - سبحانه - هو الذي علّمهم البيانَ بألفاظهم عمّا في نفوسهم، فعَلَّمَهُم المعاني، والتعبيرَ عنها بالألفاظ، كما قال - سبحانه -: ﴿الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمن: ١ - ٤]، فهو سبحانه علّم الإنسان إظهارَ ما في نفسه، وجعلَ بيانه (أي: العبد) تابعاً لتصوره وحاجته إلى التعبير، والمعاني أو الألفاظ التي يُدعى فيها المجازُ قد تكون أسبق إلى قلوبهم من ألفاظ الحقيقة عندهم، وخاصةً أن حاجتهم إلى التعبير عن الجميع سواء، فكيف يُدعى أن اللفظَ وُضِعَ لبعضها دون البعض الآخر مع الحاجة إلى الجميع؟ وهذا مما ياباه العقل.

وخاصةً على قول الغلاة الذين ادّعوا أن أكثر اللغّة مجاز^(٢)، فهل كانت الطبيعة والاستعمال والألسن معطّلة عن استعمال تلك المجازات حتى أحدث لها وضعٌ ثانٍ؟

= المتكلم غير مراد. «منع جواز المجاز» (ص ٢٢).

٧ - الاستعارة التخيلية: لأنهم يتخيّلون شيئاً لا وجودَ له، فيستعيرون له، ومعلومٌ أن الله تعالى لا يجوز فيه ذلك التوهّم أو التخيّل. «منع جواز المجاز في المنزّل للتعبّد والإعجاز» (ص ٢٨ - ٣٢).

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٥٦)، وهو الوجه الرابع والثلاثون.

(٢) كما ذهب إلى ذلك ابنُ جنّي وغيره.

ولا ريب أن أصحاب المجاز لم يتصوروا لوازم قولهم، وإلا
لما تكلموا به^(١).

النقطة الثالثة: قولهم في التعريف: (المستعمل في موضوعه):

الكلام على هذه النقطة من وجهين:

الأول: أن هذا يستلزم انتفاء كونه حقيقةً أو مجازًا قبل

الاستعمال، وهذا يستلزم:

أ - أصلًا فاسدًا.

ب - وأمرًا فاسدًا.

أما الأصل الفاسد: فدعوى أن هناك وضعًا سابقًا على

الاستعمال ثم طرأ عليه الاستعمال، فصار باعتباره حقيقةً أو مجازًا،

وهذا مما لا سبيل إلى العلم به - كما تقدم - كما أنه لا يُعرف تجرُّد هذه

الألفاظ عن الاستعمال، بل تجرُّدُها عنه محال، فأين سبق الوضع؟

وأما الأمر الفاسد: فهو إذا تجرَّد الوضع عن الاستعمال جاز

أن يُوضَعَ للمعنى الثاني من غير أن يُستعملَ في معناه الأول، وحينئذٍ

فيكون (الحقيقة عندكم) مجازًا لا حقيقةً له^(٢).

الوجه الثاني: إن هذه النظرية (نظرية سبق الوضع على

الاستعمال) تستلزم تعطيل الألفاظ عن دلالتها على المعاني قبل

الاستعمال^(٣)، وذلك ممتنع؛ لأن الدليل (وهو الاستعمال هنا)

يستلزم مدلوله (وهو الدلالة) من غير عكس.

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٥٦ - ٢٥٧)، وهو الوجه

الخامس والثلاثون.

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٢٣٤)، وهو الوجه الثالث.

(٣) صرَّح الأصوليون بأن اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقةً ولا مجازًا، =

فإن قيل: عدم الاستعمال لا يستلزم عدم الدلالة؛ لعدم التلازم بينهما.

أجيبوا: بأنه يلزم لزوماً بيننا؛ فإن دلالة اللفظ على المعنى تتحقق بالاستعمال، والاستعمال إما أن يكون:

أ - هو معنى الحقيقة والمجاز (كما يقوله من يرى أن الحقيقة: استعمال اللفظ في موضوعه).

ب - أو جزء مسمى الحقيقة (كما يقوله من يرى أن الحقيقة: اللفظ المستعمل في موضوعه).

وعلى التقديرين يلزم تجرّد اللفظ (تعطّله) عن حقيقته ومجازه قبل الاستعمال مع وجود دلالة على أحدهما، وهذا جمع بين النقيضين^{(١)(٢)}.

النقطة الرابعة: قولهم في التعريف: (في غير ما وُضِعَ له):

إنّ تقسيم الألفاظ إلى مستعملة فيما وُضِعَتْ له، ومستعملة في غير ما وُضِعَتْ له: تقسيم فاسد، يتضمّن إثبات الشيء ونفيه؛ لأنّ الوضع (الذي ادّعيتموه أنتم) هو تخصيص اللفظ للمعنى، بحيث إذا

= انظر: «المحصول» (٣٤٣/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٤)، «مختصر» ابن الحاجب (١٥٣/١)، «شرح العضد على المختصر» (١٥٣/١)، «بيان المختصر» (٢٠١/١)، «شرح الأصفهاني للمنهاج» (٢٥٦/١)، «التلويح على التوضيح» للتفتازاني (١٢٧/١)، «البحر المحيط» (٢٣٣/٢)، «شرح الكوكب المنير» (١٩٠/١).

(١) لأنّ وجود الوضع السابق - على قولهم - يُحتمّ الدلالة، وتوفّقه على الاستعمال ينفيه، فيه جمع بين النقيضين.

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٣٤)، وهو الوجه الرابع.

استعمل فهم عنه ذلك المعنى، ففهم المعنى الذي سمّيموه مجازاً مع نفي الوضع^(١) جمع بين النقيضين، ويتضمن أن يكون اللفظ موضوعاً غير موضوع^{(٢)(٣)}.

النقطة الخامسة: قولهم في التعريف: (أولاً) يدلّ على أنّ المجاز له وضعٌ ثان، وعليه، فقد اختلفوا: هل يستلزم المجاز الحقيقة (الوضع الأول) أم لا؟ على قولين:

الأول: القول باللزوم؛ لأنه على فرض النفي يلزم خلوّ الوضع - وهو الأوّلِي - عن الفائدة، ويكون وضعه عبثاً، والحقيقة عندهم إمّا استعمال اللفظ وإمّا وضع اللفظ المستعمل في موضوعه، فلا يتصور عندهم مجازٌ حتى يسبقه استعمالٌ في الحقيقة.

القول الثاني: لا يستلزم؛ لأنّ العرب قد استعملت مجازاتٍ لم يسبق لها الاستعمال في حقائقها، ولم تستعمل إلاّ مجازات، مثل قولهم: (شابت لمة الليل)، (قامت الحرب على ساق)^(٤)...

(١) حيث قلتم في المجاز: إنه المستعمل في (غير ما وُضع له)، فنفيتم عنه الوضع.

(٢) قلت: لعلّ تقييدهم هذا الكلام بقولهم (أولاً) - حيث قالوا: في غير ما وضع له أولاً، كما هو واضح من النقطة الخامسة اللاصقة - يرفع هذا الإشكال بعينه، فهم لم ينفوا عن المجاز (الوضع) مطلقاً، إنما نفوا عنه الوضع الأوّلِي، وأثبتوا له وضعاً ثانياً. ولا شك أنّ هذا أيضاً لا يخلو من إشكالاتٍ أخرى.

(٣) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٣٦)، وهو الوجه السابع.

(٤) انظر: «المعتمد» للبصري (١/٣٥)، «الإحكام» للآمدي (١/٣٤)، «فوائح الرحموت» (١/٢٠٨)، «الطراز» للعلوي (١/٥٤)، «شرح الكوكب المنير» (١/١٨٩).

وكلا القولين باطلان:

أما القول الأول: فلأنه قد سبق أن هذا سبق مما لا سبيلَ إلى العلم به أصلاً، فيستحيلُ على أصلهم التمييزُ بين الحقيقة والمجاز. وأما القول الثاني: فمن وجهين:

أحدهما: إنّ المجاز وإن لم يستلزم الاستعمالَ في حقيقته، فلا بد أن يستلزمَ وضع اللفظِ لمعناه الحقيقي، وعلى فرض عدم تقدم الوضع للحقيقة: يلزمُ كونها وُضِعَتْ لهذه المعاني (التي تدعونها مجازاً) وضعاً أولياً، فتكون حقيقةً لا مجازاً، وإن كان لها موضوعٌ سواها بطل الدليل.

ثانيهما: قولكم: «لو استلزمَ الحقيقةَ لكان كنعو قامت الحرب على ساق (حقيقةً)» لا يخلو من أمرين:

أ - إما أن تعلّوه بأنه لا بد لمفرداتها من حقيقة، وهذا مسلّم لكم، ولكن يبطل دليلكم.

ب - أو تعلّوه بأنه لا بد للتركيبِ من حقيقة، وهذا بناءً على أنّ دلالة المركب تنقسمُ إلى حقيقيّة ومجازيّة، وهذا لا يُسلّمه لكم جمهورُ القائلين بالمجاز، الذين يرون المجازَ في المفردات لا في التركيب^(١)؛ لأنّ الإسنادَ (التركيب) لم يوضع أولاً لمعنى، ثم نُقلَ عنه إلى غيره، وإن كان هذا متصوّراً في المفرد.

(١) قال ابنُ الحاجب في «مختصره»: «والحق أن المجازَ في المفرد، ولا مجازَ في المركب...». «مختصر المنتهي الأصولي» - مع شرحه للإيجي - (١/١٥٣)، ووافقه الإيجيُّ في شرحه للمختصر (١/١٥٤)، وهو مذهبُ السكاكيِّ أيضاً، انظر: «مفتاح العلوم» له (ص ٤٠٠ - ٤٠١)، =

وعلى كلا الأمرين لا يتمُّ لكم المقصود^(١).

النقطة السادسة: التعريفُ ليس جامعًا لأفراده؛ لأنه توجد أسماء لم يُنطقَ بها إلا مضافة، واستعملت (أول ما استعملت) مضافة، ولا شك أنها لم تستعمل إلا فيما وُضعت له، ومع ذلك ادَّعوا أنها مجاز.

فالتعريفُ ليس جامعًا ولا منضبطًا، وفيه تناقضٌ بين النظرية والتطبيق^(٢).

المحور الثالث: المناقشة من خلال التقسيم

وفيه أمور:

الأمر الأول: مجردُ التقسيم لا يدل على وجود المجاز، بل ولا على إمكانه:

لأنَّ التقسيمَ يتضمَّن حصرَ المقسوم في تلك الأقسام، سواء كانت موجودةً في الخارج أو معدومة، ممكنةً أو ممتنعة، فهما أمران:

= والأكثر على وقوع المجاز في التركيب أيضًا، انظر التفصيل في هذه القضية في «شرح الكوكب المنير» (١/١٨٤) - وقد ذكرَ محققه مصادرَ عديدة في الهامش -، «المجاز وأثره في الفقه الإسلامي: دراسة أصولية» (ص ٦٩ - ٧٤).

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٣٤ - ٢٣٥)، وهو الوجه الخامس.

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٥٢)، وهو الوجه التاسع والعشرون.

الأول: انحصارُ المقسوم في أقسامه، وهذا يُعرَف بثلاثة طرق:

١ - إمّا أن يكون التقسيمُ دائراً بين النفي والإثبات.

٢ - أو يَجْزُمُ العقلُ بنفي قسمٍ آخر غيرهما.

٣ - الاستقراء، سواء أفادَ العلمُ أو الظنُّ الغالب.

وكلُّ هذا ليس له تعلقٌ بالوجودِ الخارجي.

الأمر الثاني: ثبوتُ تلك الأقسام أو بعضها في الخارج، وهذا

لا يُستَفَادُ من التقسيم، بل يحتاجُ إلى دليلٍ منفصلٍ يدلُّ عليه.

وكثيرٌ من أهلِ النظرِ يغلطُ في هذا الموضوع، ويستدلُّ بصحة

التقسيمِ على الوجودِ الخارجيِّ وإمكانه، كما يغلطُ كثيرٌ منهم في

حصر ما ليس بمحصور؛ لأنَّ الذهنَ يقسم بقطع النظرِ عن الوجود،

ويَفْتَرِضُ من التقسيماتِ الذهنيّةِ ما يستحيلُ وجودُ بعضها في

الخارج.

فالذين قسموا الكلامَ إلى حقيقةٍ ومجاز إن أرادوا بذلك

التقسيم: التقسيمَ الذهنيَّ لم يفدهم شيئاً.

وإن أرادوا التقسيمَ الخارجيَّ: لم يكن معهم دليلٌ يدلُّ على

وجودِ الجميع في الخارج سوى مجرد التقسيم، وهو لا يفيدهم.

ولا يتم مطلوبُهم حتى يُثبتوا (الوضع) الأول، ثم (النقل)

بالوضع الثاني إلى غيره، ولا سبيلَ إلى ذلك كما سبق^(١).

الأمرُ الثاني: التقسيمُ فاسدٌ لأنه يتضمن إثباتَ الشيءِ ونفيه،

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٣٥ - ٢٣٦)، وهو الوجهُ

والجمع بين النقيضين^(١).

الأمر الثالث: فيه تفریق بين المتماثلين^(٢).

الأمر الرابع: ليس منضبطًا بضابطٍ صحيح، ويفقد الفرق المميّز لأحدهما عن الآخر، وذلك لأنه:

أولاً: اضطرب المجازيون أنفسهم في إطلاق الحقيقة والمجاز على الألفاظ والمعاني، فهذا يدعي أنّ هذا مجاز، وغيره يدعي فيه بعينه العكس، وهذا يدعي الاستعمال فيما لم يوضع له، وذاك يرده.

كل ذلك لأنه ليس في نفس الأمر فرقٌ يميّز به أحد النوعين عن الآخر، فإنّ الفرق إمّا أن يكون في اللفظ نفسه، وإما في المعنى، وكلاهما منتفٍ، أما الأول فظاهر؛ لأنّ اللفظ فيما سمّيته حقيقَةً وفيما سمّيته مجازًا واحد.

وأما الثاني: فلأنه ليس بين المعنيين من الفرق ما يدلُّ على أنه وُضِعَ لهذا دون هذا.

هروبٌ من الموقف:

ولمّا تفتّن بعضهم لهذا: أرجع الفرق بينهما إلى نصٍّ من أهل اللغة.

وتُعقَّب أيضًا بما يلي:

أ - إن كان يريد بهم العرب العاربة، أو الذين نقلوا عنهم

(١) راجع: النقطة الرابعة من المحور الثاني، (ص ٩٥٥).

(٢) راجع ما سبق في: (ص ٩٥٠).

الألفاظ ومعانيها؛ كالخليل، والأصمعي، وغيرهما: فلم ينصَّ أحدٌ منهم على ذلك.

ب - وإن أراد المتأخرين منهم، الذين قسّموا الألفاظ إلى حقيقة ومجاز؛ كابن جني وغيره: فهذا اصطلاحٌ منهم، وليس إخباراً عن العرب، ولا عن النقلة عنهم، وإن ادّعوا ذلك في العرب: فتلك مجازفة.

إذا، فتعود المطالبة بالفرق المطرد والمنعكس^(١). وسيأتي بيان فروقهم وإبطالها في المحور الرابع - إن شاء الله تعالى -.

ثانياً: إن تمييز الألفاظ تابعٌ لتمييز المعاني، فإذا لم يكن المعنى الذي سمّوه حقيقةً متميّزاً عن المجازي؛ لم يصح التفريق في اللفظ، وحينئذٍ تسمية بعضها حقيقةً وبعضها مجازاً تحكّم محض^(٢). ويوضحه ما يلي:

ثالثاً: يمكن تقسيم معاني الكلام: (الخبر، الطلب، الاستفهام) إلى أنواعها، وهي حقائقٌ ثابتةٌ في أنفسها، ومتميّزةٌ يميّزُ العقلُ بينها، دون تقسيم المعنى المدلول عليه إلى حقيقة ومجاز؛ فإنه أمرٌ لا يُعقل، ولا ينفصلُ فيه أحدهما عن الآخر؛ لأنّ المعاني المتصوّرة:

أ - إما أن تكون مفردة، فهذه لا يتصوّر فيها التقسيم.

ب - وإما أن ينسبَ الذهنُ بعضها إلى بعض نسبةً معيّنة، وهذه المعاني لا يتصوّر انقسامها في أنفسها إلى حقيقة ومجاز انقساماً

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٣٧)، وهو الوجه العاشر.

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٣٧)، وهو الوجه الحادي عشر.

معقولاً، فلا يصح انقسام اللفظ الدالّ عليها أيضاً، فبطلَ التقسيم^(١).

رابعاً: إنّ ضابطهم في التقسيم يفقد صلاحية التحاكم إليه عند الاختلاف، فلذلك لم يجعلوه - هم أنفسهم - معياراً ومرجعاً يتحاكم إليه، فضلاً عن منكره، فلو كان الفرق ثابتاً منضبطاً لأمكنهم إنهاء هذا الاختلاف - الذي سيأتي بيانه - بالتحاكم إلى ما قد صار مجمعاً عليه بينهم، وهذا مما يُبين بطلان التقسيم وأساسياته.

ومثاله: العام الذي دخله التخصيص، هل هو حقيقة كُله أو مجاز كُله؟ أو بعضه حقيقة (ما خرج بالتخصيص) والباقي مجاز (ما بقي تحت العام بعد التخصيص)؟

والتقديران الأخيران باطلان، والصحيح هو الأول، ولكنه يستلزم نفي المجاز، وبيانه كالتالي:

نقل أبو حامد الإسفراييني^(٢) في المسألة المذكورة ثلاثة مذاهب:

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٧٠)، وهو الوجه السادس والأربعون.

(٢) تنبيه: في جميع النسخ المطبوعة للمختصر، وكذلك المخطوطة - حسب ما أفاد ذلك محققه الدكتور العلوي -: «قال الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني»، والصواب أنه (أبو حامد) وليس (أبا إسحاق)، بدليل قول ابن القيم في آخر النقل (ص ٢٥٩): «وقد وافق أبا حامد على ذلك أئمة أصحاب الشافعي...»، ولم يتقدم ذكر أبي حامد، فعلم أنه هو المقصود، كما أنّ جماعة من أهل العلم نقلوا النصّ المذكور أو بعضه عن أبي حامد لا عن أبي إسحاق، كما هو في «البحر المحيط» (٣/٢٥٩) وما بعدها، و«تشنيف المسامع» (٢/٧٢٣)، «شرح الكوكب المنير» (٣/١٦٠)، وغيرهم.

- ١ - حقيقة فيما بقي^(١)، سواء حُصَّ بدليل متصل (كلاستثناء)، أو منفصل، كدليل العقل والقياس، وهذا مذهب السلف.
- ٢ - مجاز في الثاني (فيما بقي) مطلقاً، وهذا مذهب المعتزلة وأكثر الحنيفة.
- ٣ - إذا حُصَّ بدليل متصل كان حقيقةً، وإذا حُصَّ بمنفصل كان مجازاً، وهذا مذهب الكرخي^(٢) وغيره.
- وفائدة الخلاف:** إن القائل بالحقيقة مطلقاً يحتج بلفظ العموم في الباقي، ولا يحتاج إلى دليل آخر، والقائل بالمجاز لا يمكنه ذلك إلاً بدليل خارجي.

= وانظر ما سبق في: (ص ٩٣٤ - ٩٣٦) من الرد على المطعني في هذا الموضوع.

وأبو حامد هو: أحمد بن محمد بن أحمد (ويقال: ابن أبي طاهر) الإسفراييني، الشافعي، العلامة، الفقيه، الأصولي، حافظ المذهب، وشيخ طريقة العراق، ولد سنة (٣٤٤هـ)، وتوفي سنة (٤٠٦هـ). ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٣٦٨/٤)، «طبقات الفقهاء» للشيرازي (ص ٢١٣)، «السير» (١٩٣/١٧)، «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٦١/٤).

(١) فيكون حقيقة كله؛ لأنه لا قائل بالعكس (وهو أن يكون مجازاً فيما بقي حقيقة فيما خرج).

(٢) هو: عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دلهم، أبو الحسن الكرخي، نسبةً إلى (كرخ جُدان)، انتهت إليه رئاسة الحنيفة بعد أبي خازم وأبي سعيد البردعي، وانتشر أصحابه، توفي سنة (٣٤٠هـ).

ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٣٥٣/١٠)، «طبقات الفقهاء» للشيرازي (ص ١٤٢)، «الجواهر الماضية» (١٩٣/٢)، «الطبقات السنوية» برقم (١٣٦٥)، «الفوائد البهية» (ص ١٨٣) برقم (٢٣٠).

أدلة القول الأول:

أ - إجماع الصحابة على صحة الاحتجاج بعموم قوله تعالى: ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] مع أنها قد خُصَّ منها الولدُ القاتلُ^(١)، والرقيقُ، والكافرُ، وإنما خُصوا ميراثَ رسولِ الله ﷺ بسُنَّةٍ خاصة^(٢)، فدلَّ هذا على أن تخصيصَ العموم لا يمنعُ من الاحتجاج به فيما لم يُخص منه.

ب - دلالة اللفظ العام سقطت فيما عارضه الخاص؛ لأنه أقوى منه، وفيما عداه باقيةٌ لعدم المعارض.

ج - إنَّ اللفظ لا يخرجُ عن موضوعه، لا بالتخصيص ولا بالتقييد، وإلا لزمَ أن تكون كلمة الشهادة «لا إله إلا الله» مجازًا، بل أكثرُ النصوص، على أن بعضهم جازف، فالترم هذا الفساد؛ كابن جني.

دليلُ القولِ الثاني: لفظُ العموم موضوعٌ للاستغراق بمجرده، فإذا خُصَّ يُحمَلُ على الخصوص، ويُعدَّلُ به بالقرينة عن موضوعه إلى غيره، فصارَ مجازًا.

الرد: ١ - هذا خطأ؛ لأنَّ دليلَ التخصيص يقتصر على بيان ما ليس بمرادٍ بلفظِ العموم هنا، ولا يؤثرُ في الباقي أصلًا، ولا يتعرَّضُ له؛ لأنه (دليلُ التخصيص) منافٍ لحكم ما بقي، فلا يجوز أن يؤثرَ فيه؛ فإذا كان الحكمُ فيما بقي (الذي لم يدخله التخصيص) ثابتًا باللفظِ نفسه من غير قرينة.

٢ - لا نسلمُ أنه مستعملٌ في غير ما وُضِعَ له؛ لأنَّ هذا

(١) في النسخ المطبوعة: «القاتل».

(٢) وهي قوله ﷺ: «لا نورث، ما تركناه صدقة».

اللفظ موضوعٌ للعموم بمجردّه، وللخصوصِ بقرينة. دليل القول الثالث: الكلام إذا اتصلَ بعضُه ببعضِ بُني بعضُه على بعض، فيكون حقيقةً فيما بقي، وإذا انفصلَ لم يُبَيّن بعضُه على بعض، فيكون مجازًا فيه.

الردّ: لا فرق عند اللغويين بين قولهم: (فلانٍ عليّ خمسةٌ دراهم) وقولهم: (عشرةٌ إلّا خمسة)، فالكلُّ حقيقةٌ في التعبير عن الخمسة.

فالإخلاصة:

١ - أنّ الصحيح في المسألة: أنّ العامّ المخصوص حقيقة فيما بقي.

٢ - لو كان عندهم ضابطٌ يرجعون إليه: لم يختلفوا هذا الاختلاف العريض، ولأنّهم الخلاف بالتحاكم إلى الضوابط المنضبطة عند جميعهم في الأمر، ووجود هذا الاختلاف يدلُّ على إفلاسهم في التأصيل والتطبيق^{(١)(٢)}.

خامسًا: من مظاهر عدم انضباط التقسيم: أنّ بعض القائلين به يُبطل ضوابط بعضهم الآخر، في ظلّ عدم وجود مرجعية منضبطة في التقسيم تحسّم الخلاف - كما سبق - فقد قال بعضهم: إنّ الشيء إذا سُمّي باسم ما هو جزاءٌ عنه كان حقيقةً، كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، وأمّا إذا سُمّي باسم ما يشبهه (كتسمية البليد حمارًا) كان مجازًا.

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٥٧ - ٢٦٢)، وهو الوجه السادس والثلاثون.

(٢) هناك استطرادات كثيرة، تعرض فيها الإمام ابن القيم لمسائل مفيدة في ثنايا كلامه في هذه المسألة، تركتها خشية الإطالة.

ولقائل أن يقول: كلُّ ذلك سيّان، فكلُّ ذلك حقيقة، فقد اضطربوا، ونقض بعضهم قولَ بعض، والسبب في ذلك فسادُ التقسيم من أصله.

والصحيح في هذه المسألة: أن كلَّ ذلك حقيقة^(١).

سادساً: ومن مظاهر ذلك: اختلافهم في: هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا؟ على قولين، وقد سبق التفصيل فيه^(٢).

الأمر الخامس: مدارُ التقسيم ما هو؟

أ - هل هو باعتبار لفظه فقط (وهو الدليل)؟

ب - أو باعتبار معناه فقط (وهو المدلول)؟

ج - أو باعتبار كليهما؟

والكلُّ باطلٌ؛ فالتقسيمُ باطلٌ.

أ - أمّا بطلانه باعتبار لفظه فظاهرٌ، فلم يدع أحدٌ أن اللفظ

- بقطع النظر عن معناه - ينقسم إلى حقيقة ومجاز.

ب - وأمّا بطلانه باعتبار المعنى فقط: فلأن المعاني لا يتصوّر

فيها الحقيقة والمجاز؛ لأنها ثابتة أو منتفية.

فإن قالوا: بل التقسيم صحيح باعتبار الدلالة.

قيل لهم: هذا خطأ لا يصحّ أيضاً؛ لأن الدلالة يُرادُ بها أمران:

١ - فعلُ الدال، ومحاولته إيصالَ المعلومة إلى السامع بلفظه

(والأشهرُ أنه «الدلالة» بكسر الدال).

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٦٩ - ٢٧٠)، وهو الوجه الخامس والأربعون.

(٢) انظر ما سبق في النقطة الخامسة من المحور الثاني، (ص ٩٥٦).

٢ - فهم السامع لذلك المعنى من اللفظ (وهو «الدلالة» بفتح الدال).

وعلى التقديرين فالمعنى المقصود من اللفظ هو حقيقة، وإن اختلفت وجوه دلالة، فإذا فهم السامع مقصود المتكلم فقد فهم حقيقة كلامه^(١).

المحور الرابع: المناقشة من خلال الفروق

التي تميّز المجاز عن الحقيقة عندهم

مدخل: ليس موقفهم واحداً منضبطاً في عناصر التمييز بينهما، فقد فاه كل فريقٍ منهم بما يراه فرقاً بينهما.

ولأهمية هذا الموضوع في بناء المجاز، استعرض الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - أكثر هذه الفروق - إن لم تكن جميعها - وفنّدها واحداً واحداً.

الفرق الأول: المجاز يصحّ نفيه دون الحقيقة^(٢)

وهذا باطلٌ من وجوه:

الأول: يلزم منه الدور؛ لأنّ صحّة النفي وامتناعه يتوقف على

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٧٠ - ٢٧١)، وهو الوجه السابع والأربعون.

(٢) مناقشة هذا الفرق شغلت الوجوه: (١٤ - ١٨)، وهذا الفرق مجمّع عليه بين المجازيين، انظر: «الإحكام» للآمدي (١/٣٠)، «مختصر» ابن الحاجب (١/٤٦)، «شرح مختصر الروضة» (١/٥٢٠)، «جمع الجوامع» (١/٣٢٣)، «البحر المحيط» (٢/٢٣٦)، «شرح الكوكب المنير» (١/١٨٠).

معرفة الحقيقة والمجاز، فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه لزم الدور^(١).

الوجه الثاني: إن كثيراً من الحقائق يصح إطلاق النفي عليها باعتبار عدم فائدتها، ومع ذلك ليست مجازاً.

كقوله ﷺ عن الكهان: «ليسوا بشيء»^(٢)، وكسلب الحياة والسمع والبصر والعقل عن الكفار^(٣)، وكسلب الإيمان عمّن لا أمانة له^(٤)، وغير ذلك.

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٣٩)، وهو الوجه الرابع عشر.
 (٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في «صحيحه» (٢٢٧/١٠) برقم (٥٧٦٢) في الطب، باب الكهانة، وفيه (٦١١/١٠) برقم (٦٢١٣) في الأدب، باب قول الرجل للشيء «ليس بشيء» وهو ينوي أنه ليس بحق، ومسلم في «صحيحه» (٤/١٧٥٠) برقم (١٢٣/٢٢٢٨) في كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، ولفظ البخاري في: «الأدب»، ومسلم هو الموافق للفظ الوارد عند المصنف هنا.

(٣) كقوله تعالى [في سورة الأنعام: ١٢٢]: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا...﴾، وقوله تعالى في [فاطر: ١٩ - ٢٢]: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظُّلُّ وَلَا النُّورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴿٢٢﴾﴾، وقوله تعالى [في سورة البقرة: ١٧٠]: ﴿أَوَلَوْ كَانَتْ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ سَيِّئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾، والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً، انظر: «المعجم المفهرس لمعاني القرآن الكريم» (١٠٠٦/٢ - ١٠٠٧).

(٤) كما في حديث أنس رضي الله عنه: ما خطبنا نبي الله ﷺ إلا قال: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»، أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (١٣٥/٣) [٣٧٦/١٩]، ح (١٢٣٨٣) من المحقق، وابن أبي شيبة في =

ولا ينتقض هذا بقوله ﷺ: «ليس المسكين بالطواف الذي تردّه اللقمة واللقمتان»^(١)، و«ليس الشديد بالصُّرعة»^(٢)؛ لأنه ليس فيهما نفي صحّة إطلاق الاسم، بل فيهما نفي اختصاص الاسم بهذا المسمّى وحده، وأنّ غيره أولى بهذا الاسم منه^(٣).

الوجه الثالث: يُقال لهم: ماذا تعنون بصحة النفي؟ هل تريدون نفي المسمّى عند الإطلاق؟ أم المسمّى عند التقييد، أم القدر المشترك، أم أمرًا رابعًا؟

= «مصنفه» (١٥٩/٦)، ح (٣٠٣١١) في كتاب الإيمان والرؤية، وعبد بن حميد (١٠١/٢)، ح (١١٩٦) وغيرهم، وقد صححه الشيخ الألباني في تخريجه لكتاب الإيمان لشيخ الإسلام (ص ١٥).

(١) متفقٌ عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري في «صحيحه» (٣/٣٩٨، ٣٩٩)، ح (١٤٧٦، ١٤٨٩) في كتاب الزكاة، باب قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾، وفيه (٥٠/٨)، ح (٤٥٣٩) في كتاب التفسير، ومسلم في «صحيحه» (٧١٩/٢)، ح (١٠٣٩) في الزكاة، باب المسكين الذي لا يجد غنى...، ولفظ مسلم: «ليس المسكين بهذا الطواف الذي يطوف على الناس، فتردّه اللقمة واللقمتان»، قالوا: فما المسكين يا رسول الله؟ قال: «الذي لا يجد غنى يُغنيه، ولا يُفطن له فيتصدق عليه، ولا يسأل الناس»، وهو أقرب الألفاظ إلى اللفظ الوارد في المتن هنا.

(٢) متفقٌ عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري في «صحيحه» (١٠/٥٣٥)، ح (٦١١٤) في الأدب، باب الحذر من الغضب، ومسلم في «صحيحه» (٤/٢٠١٤)، ح (٢٦٠٩) في البر والصلة والآداب، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب، وبأي شيء يذهب الغضب؟. وتكملة الحديث: «إنما الشديد: الذي يملك نفسه عند الغضب».

(٣) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٣٩ - ٢٤٠)، وهو الوجه الخامس عشر.

أ - فإن أردتم الأولَ كان حاصله: أن اللفظ له دالتان:

١ - دلالة عند الإطلاق.

٢ - ودلالة عند التقييد.

والمقيّد مستعملٌ في موضوعه، وكلُّ منهما منفيٌّ عن الآخر^(١).

ب - وإن أردتم الثاني: لم يصح نفيه أيضًا؛ لأن المفهوم منه هو المعنى المقيّد، فكيف يصحُّ نفيه؟

ج - وإن أردتم القدر المشترك بينهما: لم يصح نفيه أيضًا.

د - وإن أردتم أمرًا رابعًا: فبينوه لنحكّم عليه بصحة النفي أو عدمها، «وهذا ظاهرٌ جدًّا، لا جواب عنه كما ترى»^(٢).

الوجه الرابع: يُطالبون بتحديد الجهة التي يُعتبرُ نفيها، فيُسالون: من هم الذين يُستدلُّ بصحة نفيهم، ويُجعلُ عيارًا على كلام الله وكلام رسوله؟ هل المعتبرُ عندكم هو نفي أهل اللسان، أو أهل الاصطلاح على التقسيم إلى الحقيقة والمجاز، أو أهل العرف؟

أ - فإن كان المعتبرُ نفي أهل الاصطلاح: لم يفد ذلك شيئًا؛ لأنهم اصطلاحوا على شيءٍ يخصُّهم، فلم ينفيهم، ولم نستفد من اصطلاحهم شيئًا.

ب - وإن كان المعتبرُ نفي أهل العرف: فلا يتمُّ لكم المقصودُ

(١) فلا يكون له معنيان: حقيقي، ومجازي؛ لأنه لا بد من هذا القدر المشترك لإثبات مجازٍ معيّن.

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٤٠)، وهو الوجه السادس عشر.

أيضًا؛ لأنّ نفيهم تابعٌ لعرفهم وفهمهم، فلا يكون عيارًا على أهل اللغة.

ج - وإن كان المعْتَبَرُ نفيَ أهل اللسان: طولبتهم بصحة النقل عنهم، ولن تجدوا إلى ذلك سبيلًا^(١).

الوجه الخامس: إنّ صحة النفي مدلولٌ عليه بالمجاز، فلا يكون صحة النفي دليلًا عليه (= المجاز)؛ إذ يلزم منه أن يكون الشيء دليلًا على نفسه ومدلولًا لنفسه، وهذا عين لزوم الدور^(٢).

الفرق الثاني: المجاز ما يتبادر غيره إلى الذهن^(٣)

فالمدلول المتبادر عند الإطلاق: حقيقة، وغير المتبادر مجاز؛ كالأسد، يتبادر منه عند الإطلاق الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع.

الرد:

هذا الفرق مبنيٌّ على دعوى باطلة، وهي تجريد اللفظ عن القرائن بالكليّة والنطق به وحده، وحينئذ يتبادر منه الحقيقة، وهذا فرض باطل؛ فإنّ اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي يُنعق بها لا تفيد فائدة، وإنما يُفيد اللفظ عند تركيبه مع غيره تركيبًا

(١) انظر: المصدر السابق (ص ٢٤٠)، وهو الوجه السابع عشر.

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٢٤٠)، وهو الوجه الثامن عشر.

(٣) انظر: «المحصول» (١/٣٤٥)، «الإحكام» للآمدي (١/٣٠)، «شرح مختصر الروضة» (١/٥١٧)، «مختصر» ابن الحاجب (١/١٤٥)، «تشنيف المسامع» (١/٣٦٣)، «المزهر» (١/٣٦٣)، «شرح الكوكب المنير» (١/١٨١)، «الطراز» للعلوي (١/٥٠ - ٥١).

إسناديًا يصحُّ السكوتُ عليه، وحينئذٍ فإنه يتبادرُ منه عند كلِّ تركيبٍ بحسبِ ما فُيِّدَ به، فيكون كلُّ ما تبادرَ إلى الذهنِ في كلِّ تركيبٍ حقيقةً لا مجازًا.

فإن قالوا: لا شك أنه إذا أُطلقَ لفظُ (الأسد) تبادرَ منه الحيوانُ المفترسُ.

قيل لهم: لفظُ (الأسد) لا يُفيدُ شيئًا حتى تقيِّده بما يدلُّ على المرادِ به، ومع التقييدِ بالمرادِ منه لا يتبادرُ إلى الذهنِ سواه، فتكون حقيقةً في كلِّ تركيبٍ بحسبه.

فمثلاً: زيدٌ أسدٌ، رأيتُ أسدًا يصلِي، فلانٌ افترسه الأسدُ فأكله، فكلُّ ذلك يُعلمُ فيه المرادُ بما فُيِّدَ به، فلزمَ أن يكون حقيقةً.

فإن قالوا: نعم، ذلك هو المتبادرُ، ولكن لا يتبادرُ إلا بقرينة، بخلاف الحقيقة، فإنها يتبادرُ معناها بغير قرينة، بل لمجرد الإطلاق.

قيل لهم: عادَ البحثُ جذعًا^(١)، وهو أنّ اللفظَ بغير قرينةٍ ولا تركيبٍ لا يفيد شيئًا.

فإن قالوا: ومع ذلك فإنها عند التركيبِ تحتملُ معنيين أحدهما أسبقُ إلى الذهنِ من الآخر، وهذا هو الذي نعنيه بالحقيقة، فإذا قيل: (رأيتُ اليومَ أسدًا) تبادرَ إلى الذهنِ الحيوانُ المفترسُ دون الرجلِ الشجاع.

قيل لهم: هذا أقوى ما عندكم، ونحن لا ننكره، ولكن نقول:

(١) أي: عادَ البحثُ معكم من جديد، يُقال: أعدتُ الأمرَ جَدْعًا؛ أي: جديدًا كما بدأ. انظر: «أساس البلاغة» (ص ٥٤)، «المعجم الوسيط» (١/١١٣).

اللفظ الواحدُ تختلفُ دلالتُه عند الإطلاقِ والتقييدِ، ويكون حقيقةً في المطلقِ والمقيّدِ.

مثالُه: لفظُ (العمل)، يُفهمُ منه عملُ الجوارح عند الإطلاقِ، فإذا قيّدَ بعملِ القلبِ كانت دلالتُه عليه أيضًا حقيقةً، فاختلقت دلالتُه بالإطلاقِ والتقييدِ، ولم يخرج بذلك عن كونه حقيقةً.

فالفرقُ الجذريُّ بيننا وبينكم هنا - مع اتفاقِ الفريقين على مبدأ السبِقِ عند الإطلاقِ - هو أنكم تقصرون تسميةَ الحقيقةِ على هذه الصورة، ونحن نطرده إلى دلالة اللفظِ على ما يتبادرُ منه عند التقييدِ أيضًا.

ويتجلّى هذا فيما إذا كان اللفظُ لا يُستعملُ إلا مقيّدًا؛ كالرأس، والجوارح، واليد، فإنها لم تُستعمل إلا مقيّدًا، كرأس الإنسان، ورأس الطائر، ورأس الدابة، ورأس المال، واللفظُ حقيقةً في الجميع، فمن زعمَ هنا أنّ الأصلَ فيه (رأس الإنسان)، ثم نُقلَ منه إلى هذه الأمور: فقد أفحشَ في الغلط^(١).

فدعواهم: إنّ علامة الحقيقة: السبقُ إلى الفهم، دون المجاز:

باطل، وتدل على بطلانه وجوه:

الأول: لا يسبق إلى الفهم عند الاستعمال غير المعنى الذي

استُعمل اللفظُ فيه، فيجبُ أن يكون حقيقةً، فلا يسبقُ إلى فهم أحدٍ من قولِ النبي ﷺ في الفرس الذي ركبه: «إن وجدناه لبحرًا»^(٢): الماءُ

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٤٠ - ٢٤٢)، وهو الوجه التاسع

عشر.

(٢) تقدم تخريجه.

الكثير المستبحر؛ فإنّ في (وجدناه) ضميراً يعود على الفرس، يمنع أن يُرادَ به الماء الكثير... وهكذا.

ونكتة هذا الوجه: أن المجرد لا يُستعمل، ولا يكون حقيقةً ولا مجازاً - كما سبق مراراً - والمستعمل معه من القرائن ما يدل على المراد منه، ويكون هو السابق إلى الفهم، فيكون حقيقةً^(١).

الوجه الثاني: يُسألون: فهم من يُعتبر في هذا السبق؟

أ - فإن كانت العبرة بفهم العرب: فالله يعلم أن أحداً منهم لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحدهم: إنّ هذا المعنى هو السابق إلى الفهم دون ذلك المعنى، بل هم متفقون على أنّ السابق إلى الفهم في كل لفظ أو تركيب هو ما يدلّ عليه اللفظ مع تلك القرينة، وذلك بالاضطرار لهم من أصل النشأة.

ب - وإن كانت العبرة بفهم أهل اللغة: فمن لم يكن من أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن لم يكن من أهل هذه اللغة؛ كالنبط، فلا عبرة بالسبق إلى أذهان النبط، وأكثر القائلين بالمجاز - أو كلهم - من هؤلاء النبط، فلا يُعتبر بفهم أمثالكم التي - إضافةً إلى كونها فهوم النبط - قد تلوّثت بكثيرٍ من الشبهات الفاسدة^(٢).

الوجه الثالث: هذا يُصادم ما قد قررتم في غير موضع: أنّ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له؛ لأنّ العقلاء لا يستعملون

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٦٨ - ٢٦٩)، وهو الوجه الرابع والعشرون.

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٢٦٧ - ٢٦٨)، وهو الوجه الثاني والأربعون.

اللفظ إلا مقيداً يفهم منه المراد، وهذا يتناول المجاز أيضاً^(١).

الفرق الثالث: المجاز يتوقف على القرينة، دون الحقيقة^(٢)

أي: إفادة الحقيقة لمعناها الإفرادي غير مشروط بالقرينة، وإفادة المجاز لمعناه الإفرادي مشروط بالقرينة.

الرد:

أولاً: يُقال لهم: اللفظ عند تجرّده عن جميع القرائن بمنزلة الأصوات التي يُنعقُ بها، وقد سبق بيان ذلك^(٣)، فلا يفيد اللفظ إلا إذا اقترنَ به ما يُبيِّنُ المراد، ولا فرق في ذلك بين ما سمّيته مجازاً، وبين ما سمّيته حقيقةً.

وإن أردتم بالمجاز احتياج اللفظ المفرد في إقامة المعنى إلى قرينة: لزم أن تكون اللغات كلها مجازاً.

وإن فرّقتم بين بعض القرائن وغيرها كان تحكماً محضاً.

وإن قلتم: القرائن نوعان: لفظية، وعقلية، فما توقّف فهم المراد منه على القرائن العقلية فهو المجاز، والثاني هو الحقيقة.

قيل لكم: هذا لا يصح؛ فإنّ العقل المجرد لا مدخل له في إفادة اللفظ لمعناه - كما سبق ذلك - وإنما يفهم منه بالنقل والاستعمال.

(١) انظر: المصدر السابق (ص ٢٦٨)، وهو الوجه الثالث والأربعون.

(٢) انظر: «المحصول» (٣٤٦/١)، «الإحكام» للآمدي (٣٣/١)، «الطراز» للعلوي (٥١/١).

(٣) انظر ما سبق في (ص ٩٤٨) وما بعدها.

وأما العقلُ فيفهم المرادُ بواسطة أمرين :

١ - إطرادُ الاستعمال .

٢ - علمه بإرادة المخاطب .

وإن أردتم أن المعنى الإفراديَّ تفيده الحقيقة بمجرد لفظها، ولا يفيدُه المجازُ إلا بقريضة :

قيل لكم : المعنى الإفرادي نوعان :

١ - مطلق، ويُفيدُه اللفظُ المطلق، وهو فيه حقيقة .

٢ - مقيد، ويفيده اللفظُ المقيد، وهو فيه حقيقة .

فمعنى (الأسد) المطلق يفيدُه لفظُه المطلق، و(الأسد) المشبه - وهو المقيدُ - يفيدُه لفظُه المقيدُ .

فإن قيل : فلم تُشاححونا، فإننا اصطَلحنا على تسمية المطلق بالاعتبارِ المذكورِ حقيقةً، وعلى تسمية المقيدِ مجازًا؟!

قيل لهم : لم نشاححكم في مجردِ الاصطلاح والتعبير، بل بيّنا عدمَ انضباطِ الاصطلاح، وعدمَ اطّرادِه وانعكاسِه، بل هو متضمّنٌ للتفريقِ بين المتماثلين من كلّ وجه؛ لأنكم لا تقولون : إنّ كلّ ما اختلفت دلالتُه بالإطلاقِ والتقييدِ فهو مجاز، إذا عامّة الألفاظ كذلك، ولذلك لمّا تَفَطَّنَ بعضُكم لذلك التزمه، وذهبَ إلى أنّ أكثرَ اللغةِ مجاز .

وكذلك الذين صتّفوا في مجازِ القرآن : تناقضوا في التفريقِ بين الحقيقةِ والمجاز .

والمقصودُ أنه : إن كان كلّ ما دلّ بالقريضةِ دلالتُه - غيرَ دلالتِه عند التجرّدِ منها - مجازًا : لزمَ أن تكون اللغةُ كلّها مجازًا، فإنّ كلّ

لفظ يدل عند الاقترانِ دلالةً خاصةً غير دلالته عند الإطلاق، وإن فرّقتم بين بعض القرائنِ وبعض: لم يمكنكم أن تذكروا أنواعاً منها إلا كان دليلاً على بطلان قولكم، وإن طردتم وقلتم: إنَّ الجميع مجاز: كان هذا كذباً مكشوفاً ومعلومًا بطلانه بالضرورة^(١).

ثانيًا: لو كان اللفظ يخرج عن موضوعه بالتقييد لكان له عدة موضوعاتٍ بحسب تعدد قيوده، فحيثُ:

أ - فإما أن يدعى أنه مجازٌ في ذلك كله.

ب - أو حقيقة في الجميع.

ج - أو يُفرق بين بعض المحال وبعض.

فالأول والثالث باطلان، فيتعيّن الثاني.

مثال ذلك في الأفعال:

يقولون: قام، فيفيد إثبات القيام.

ويقولون: ما قام، فيفيد انتفاء القيام.

ويقولون: أقام؟ فيفيد معنى آخر، وهو الاستفهام عن وجود

القيام، وهلمَّ جرًّا، فقد اختلفت دلالة اللفظ باختلاف القيود، وهي حقيقة في الجميع.

وكذلك إذا قلت: ركبنا البحرَ فهاج بنا، كان حقيقةً، وإذا

قلت: أتينا البحرَ فاقتبسنا منه علمًا، كان حقيقةً، فأبي فرق بين ذلك

حتى يدعى المجازُ في بعضها دون بعض؟!!

ولهذا لَمَّا تَفَطَّنَ لهذا بعضُ الأذكيا صاروا فريقين:

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٤٢ - ٢٤٤)، وهو الوجه العشرون.

١ - فرقة أنكرت المجازَ بالكلية.

٢ - وفرقة ادّعت أنّ اللغة كلّها - سوى النادر منها - مجاز، خروجًا من هذا التناقض والتحكّم البارد^(١).

ثالثًا: الجمهورُ على أنّ العامّ المخصوصَ حقيقةً فيما بقي، مع أنه مقيدٌ بقيد التخصيص، وأنه حجةٌ بإجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وتابعيهم، والخلافُ في ذلك حَدَثٌ بعدَ انقضاء القرون المفضّلة، فلا عبرةً به.

فكونُهُم يُجمعون على كونه حقيقةً، مع كونه مقيدًا بالقرينة: يهزُّ أركانَ بنيانِ مذهبِكُم، وأنتم محجوجون به، وقد سبق شيءٌ من التفصيلِ في ذلك^(٢).

الفرق الرابع: الفرق بالتزام التقييد في المجاز دون الحقيقة^(٣)

الرد:

أولًا: هذا من أفسدِ الفروق؛ لأنّ كثيرًا من الألفاظ التي

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٦٢ - ٢٦٣)، وهو الوجه السابع والثلاثون.

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٦٦ - ٢٦٧)، وهو الوجه الواحد والأربعون.

(٣) مثل: جناح الذل، نار الحرب، ونحوهما، فإنّ العربَ لم تستعملها إلّا مقيدةً، وهذه هي علامةُ المجازِ هنا عندهم.

انظر في هذا الفرق: «بيان المختصر» (١/١٩٩)، «المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه» (١/٣٢٥)، «البحر المحيط» (٢/٢٣٩)، «تشنيف المسامع» (١/٤٧٣)، «شرح الكوكب المنير» (١/١٨١)، «إرشاد الفحول» (١/١٥٢).

لم تُستعمل إلا في موضوعها: قد التزموا تقييدها؛ كالرأس، والجناح، واليد، والساق؛ فإنهم لم يستعملوا هذه الألفاظ إلا مقيدةً بمحالتها وما تُضاف إليه، كرأس الحيوان، ورأس المال، ورأس الأمر، وكذلك (الجناح)، كجناح الطائر، وجناح الذل.

فإن أخذتم (الجناح) مطلقاً مجرداً، لم يكن مفيداً لمعناه الإفرادي، فضلاً عن أن يكون حقيقةً أو مجازاً، وإن اعتبرتموه مضافاً مقيداً فهو حقيقةً فيما أضيف إليه، فكيف يُجعل حقيقةً في مضافٍ، مجازاً في مضافٍ آخر، ونسبته إلى المضافين واحدةً، فجنح المَلِكِ حقيقةً فيه، ومن الجهل اعتقاد كون الجناح الحقيقي هو ذا الريش، وما عداه مجاز؛ لأنك لم تألف إلا الجناح ذا الريش.

وطرد هذا الجهل العظيم: أن يكون كلُّ لفظٍ أُطلق على المَلِكِ والبشر أن يكون حقيقةً في البشر، مجازاً في المَلِكِ، فكيف بما أُطلق على الربِّ ﷻ من (الوجه) و(اليدين) وغيرها، فإنها لا تماثل المعهود من المخلوق.

ولذلك قالت الجهمية المعطلة: إنها مجازاتٌ في حقِّ الربِّ - سبحانه - لا حقائق لها، وهذا هو الذي حدانا على تحقيق القول في المجاز؛ فإنَّ أربابه ليس لهم فيه ضابطٌ مطردٌ ولا منعكس، وهم متناقضون فيه غاية التناقض، خارجون عن اللغة والشرع والعقل إلى اصطلاح فاسدٍ يفرقون به بين المتماثلين، ويجمعون بين المختلفين^(١).

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٤٧، وهو الوجه الثالث والعشرون. =

ثانياً: إنّ العرب لم تضع (جناح الذل) لمعنى، ثم نقلته إلى غيره، فليس لـ(جناح الذل) مفهومان، هو حقيقة في أحدهما دون الآخر، كما قد يتصوّر ذلك في لفظ (أسد) و(بحر) ونحوهما.
ومنشأ الغلط: ظنهم:

١ - أنهم وضعوا لفظ (جناح) مجرداً غير مقيد.

٢ - ثم خصّوه في أول وضعه بذوات الريش.

٣ - ثم نقلوه إلى المَلَك والذل.

فهذه ثلاثة مقدمات لا سبيل لهم إلى العلم بها، ولا يمكن ذلك إلا بالوحي، ولا وجود له في ذلك^(١).

الفرق الخامس: المجاز لا يطرّد بخلاف الحقيقة^(٢)

أي: متى اطرّد الاسم في معنى، على الحدّ الذي استعمل فيه، من غير منع شرعي: كان حقيقةً فيه، ومتى لم يطرّد فيه من غير

= وخلاصة تلخيص نقض هذا الفرق: إنّ كثيراً من الألفاظ التي لم تُستعمل إلا في وضعها الأول لا تُستعمل إلا مقيدةً، مثل لفظة: رأس، وغيرها.
(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٤٧ - ٢٤٨)، وهو الوجه الرابع والعشرون.

(٢) ذكره القاضي الباقلاني في «التقريب والإرشاد» وتبعه بعضهم؛ كالغزالي في «المستصفى» (٢/٢٤)، وابن برهان (كما نسبه إليه الزركشي في «البحر المحيط» (٢/٢٣٦) ولم أجده في «الوصول إلى الأصول»، وردّه بعضهم؛ كالرازي في «المحصول» (١/٣٤٧)، والعلوي في «الطراز» (١/٥١ - ٥٢)، بينما قال به بعضهم مقيداً ببعض القيود، انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٢/٢٣٦).

منع: كان مجازًا؛ لأنَّ المجازَ لا يطرد^(١).

وخلاصة الرد: يُقال لهم: إذا عنيتم (الإطرادَ السمعيَّ) فكلاهما يشتركان، وأما (القياسي) فلا دخلَ له في إثباتِ اللغات، وإن عنيتم (إطرادَ الاشتقاق) فهو نوعان: وصفي لفظي، وحكمي معنوي، والأوّل لا يدل وجوده على الحقيقة؛ لأنَّ وجودَ الاشتقاق عندكم يجري مجرى الألفاظ المجازية؛ لأنَّ المصدرَ هو الذي وُضعت له (عندكم)، فإذا استُعِمِلت في غيره فقد استُعِمِلت في غير موضعها، فوجوده لا يدل على الحقيقة؛ لأنَّ المجازَ فيها يطرد، وحقائقُ كثيرة لا تطرد، فالمشتقاتُ كلّها مجاز على هذا، إضافةً إلى اطراده، ففيه ردُّ عليكم من ناحيتين:

١ - كونها مجازًا يطرد.

٢ - كون الحقيقة لا تطرد.

وأما الثاني (الحكمي المعنوي) فلا يدل عدمُ اطراده على المجاز، وإلّا لزمَ كونها مجازًا وإن استُعِمِلت فيما وُضعت له أولاً؛ لأنها لم يطرد استعمالها فيما شاركها في أصل معناها^(٢).

الفرق السادس: الفرقُ بينهما بجمع مفرديهما^(٣)

(١) «المعتمد» للبري (١/٣٢ - ٣٣).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٤٤ - ٢٤٥)، وهو الوجه الحادي والعشرون.

(٣) انظر: «المعتمد» (١/٢٦)، «شرح اللمع» (١/١٢٤)، «المستصفى» (٢/٢٥)، «الإحكام» للآمدي (١/٣٢)، «شرح مختصر الروضة» (١/٥١٨)، =

وهو أنه إذا جُمِعَ اللفظُ أولاً فهو فيه حقيقة، كلفظ (الأمر) يُجَمَعُ على (أوامر) إذا استُعْمِلَ في القولِ المخصوص، وإذا جُمِعَ ثانياً فهو فيه مجاز، كـ(الأمر) نفسه: يُجَمَعُ على (أمور) إذا استُعْمِلَ في الفعل.

الرد:

١ - هذا التفريقُ أيضاً من أفسد الفروقِ وأبطلها؛ لأنَّ اللفظَ يكون له عدةٌ جموع باعتبار مفهوم واحد^(١)، ولا يخرج بذلك عن الحقيقة، فكيف يدل اختلافها مع تعدد المدلولِ على المجاز؟

٢ - رأس مالكم في هذا التفريق هو لفظ (أوامر) و(أمور)، وغرّكم في ذلك قولُ الجوهرى^(٢) في (الصحاح)^(٣): «تقول: أمرته

= «بيان المختصر» (١/١٩٩)، «البحر المحيط» (٢/٢٣٧)، «شرح الكوكب المنير» (١/٨٣)، وقد عدّه الرازيُّ من الوجوه الضعيفة في الفرق بينهما، انظر: «المحصول» (١/٣٤٨ - ٣٤٩).

(١) كما قال محمد بن مالك:

شيخ شيوخ ومشيوخاء مشيخة شَيْخَة شَيْخَة شيخان أشياخ

(٢) هو: إسماعيل بن حماد، أبو نصر الأتراري - نسبةً إلى مدينة أترار، وهي فاراب - التركي (ت٣٩٣هـ)، قال الذهبي: «إمام اللغة.. مصنف كتاب «الصحاح»، وأحدٌ من يُضربُ به المثلُ في ضبط اللغة، وفي الخط المنسوب، يُعدُّ مع ابن مقلّة، وابن البواب.. وكان يحب الأسفار والتغرب»، وهو أولٌ من حاول الطيران، ومات في سبيله.

ترجمته في: «يتيمة الدهر» (٤/٤٠٦)، «نزهة الألباء» (ص٣٤٤)، «معجم الأدباء» (٦/١٥١)، «السير» (١٧/٨٠).

(٣) مادة (أمر).

أمراً، وجمعه أوامر»، وهذا من إحدى غلطاته؛ فإنه لا يُعرف عند أهل العربية^(١).

والصحيح أن (فعل) له جموعٌ عديدة، ولكن ليس منها (فواعل) ألبتة، وقد اختلف طرق المتكلمين لتصحيح ذلك، وتكلفوا في ذلك على أنحاءٍ عديدة، وكلّه خطأ، والتحقيق: أن العرب سكنت عن جمع (الأمر) و(النهي)؛ لأنها في الأصل مصدر، والمصادر لا حظ لها في التثنية والجمع إلا إذا تعددت أنواعها، والأمر والنهي وإن تعددت محالهما، فحقيقتهما غير متعددة، فتعدّد المحال لا يُوجب تعدّد الصفة، فتبيّن بطلان هذا الفرق من جميع الوجوه^(٢).

الفرق السابع: دلالة المجاز

توقف على المسمى الآخر^(٣) دون الحقيقة^(٤)

ومعناه: أن اللفظ إذا كان إطلاقه على أحد مدلوليه متوقفاً على استعماله في المدلول الآخر: كان بالنسبة إلى مدلوله الذي يتوقف

(١) انظر الردّ على الجوهريّ في «تاج العروس» للزبيدي، مادة (أمر).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٤٥ - ٢٤٧)، وهو الوجه الثاني والعشرون.

(٣) أي: على استعماله في الآخر.

(٤) انظر: «بيان المختصر» (١/٢٠٠)، «شرح المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني» (١/٣٢٥)، «البحر المحيط» (٢/٢٣٩)، «تشنيف المسامع» (١/٤٧٤)، «شرح الكوكب المنير» (١/١٨٢)، «إرشاد الفحول» (١/١٥٢).

على المدلول الآخر مجازًا، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكْرَ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٤]، فإنَّ إطلاقَ المكر على المعنى المتصوّر من الربِّ سبحانه يتوقفُ على استعماله في المعنى المتصوّر من الخلق، فهو حينئذٍ مجازيٌّ بالنسبة إليه عندهم.

الرد: هذا فاسدٌ من وجهين:

الأول: لأنَّ دعوكم توقفَ إطلاقه على أحد مدلوليه على استعماله في الآخر دعوى باطلة لصريح الاستعمال، ومنشأ الغلط فيها: أنكم نظرتم إلى قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكْرَ اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا﴾ [النمل: ٥٠]، وذهلتم عن قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، حيث لا ذكر للمسمّى الآخر هنا.

الوجه الثاني: سؤال: يتعيّن تقدير المسمّى الآخر هنا أيضًا؛ ليكون إطلاقَ المكر عليه ﷻ من باب المقابلة.

الجواب: هذا مبنيٌّ على أمرين:

١ - معنوي.

٢ - لفظي.

أما الأول: فهو أنّ مسمّى هذه الألفاظ مذمومة، فلا يجوز اتصافُ الربِّ تعالى بها، وجوابه: نعم، هذه المعاني يذمُّ بها كثيرًا، ولا تكادُ تُطلقُ على سبيل المدح، وهذا هو الذي غرّكم، والصحيح: أنّ معانيها تنقسم إلى محمودٍ ومذموم:

فالمذموم منها ترجع إلى الظلم والكذب ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [البقرة: ٩]، وهذا كذبٌ وظلمٌ في حق التوحيد والإيمان

بالرسلِ وأتباعهم، فهو يُذمُّ من جهةٍ سوءِ القصدِ وفسادِ الإرادة.

والمحمودُ: إذا كان بحقِّ وعدلٍ ومجازاةٍ على القبيح.

ولم يصف سبحانه نفسه بهذه الأوصاف مطلقاً، بل على سبيل الجزاءِ لِمَن فعلَ ذلك بغيرِ حق، وقد عَلِمَ أن المجازاةَ على القبحِ حسنةٌ من المخلوقِ، فكيفَ من الخالقِ سبحانه؟ فهو سبحانه مَنزَّةٌ عما يَقْدِرُ عليه مما لا يليقُ بكَماله، ولكنه لا يفعله لِقبحه وغناه عنه، هذا إذا نَزَّلناه على قاعدة التحسين والتقيح^(١).

(١) قصدَ الإمامُ ابنُ القيم - رحمه الله تعالى - تَفنيدَ شبهاتهم على جميعِ تقديراتهم، وليس من بابِ التسليم، فالمعتزلة والماتريدية يقولون بالتحسين والتقيح العقليين، مع وجودِ خلافٍ بينهم في المسألة في أمرين، والأشاعرةُ ينفونها، والحقُّ وسطٌ بين الفريقين، وهو:

• الإقرار بأنَّ الحسنَ والقبحَ صفات ثابتة للأفعال، وهذا الثبوت قد يكون بطريق العقل، وقد يكون بطريق الفطرة، وقد يكون بطريق الشرع.

• وأنَّ ما أدركَ العقلُ أو الفطرةُ حسنه أو قبحه: فحكمتُه معلومةٌ لنا، أما ما عُرفَ حسنه وقبحه بطريق الشرع: فقد تغيب حكمتُه وعلته عن عقولنا القاصرة، ولكن الأمر الذي لا شك فيه: أنَّ جميعَ ما حَسَنه الشرعُ أو قَبَّحه: له علةٌ وحكمةٌ يعلمها الله، والواجبُ التسليمُ لشرعه.

• إنَّ ما عُرفَ حسنه وقبحه بطريق العقل والفطرة: لا يترتبُ عليه مدحٌ ولا ذمٌ ولا ثوابٌ ولا عقابٌ ما لم تأت به الرسل؛ لأنَّ الدليلَ الشرعيَّ هو الذي تقوم به الحججة، فالمدحُ والذمُّ والثوابُ والعقابُ إنما يترتب على ما عُرفَ حسنه وقبحه بالشرع فقط.

انظر التفصيل في هذه المسألة: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٨/٤٢٨ - ٤٣٦)، «درء التعارض» (٨/٤٩٢ - ٤٩٤)، «مفتاح دار السعادة»، «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة» (ص ٣٣٢ - ٣٤٠)، «نظم الفرائد وجمع =

وإذا نَزَّلناه على نفيه، وأنه يجوز عليه كلُّ ممكن ولا يكون قبيحاً^(١): فلا يكون الاستهزاء والمكرُّ والخداعُ قبيحاً ألبتة، فلا يمتنع وصفه ابتداءً، حتى ولو لم يكن على سبيل المقابلة على هذا التقدير.

وعلى التقديرين: فإطلاقُ ذلك عليه ﷺ على حقيقته، وليس مجازاً؛ إذ الموجبُ للمجاز (على تقدير وجوده) منتفٍ على التقديرين.

وأما الثاني (وهو الأمرُ اللفظي): فإطلاقُ هذه الألفاظِ عليه ﷺ لا يتوقفُ على إطلاقها على المخلوق ليعلم أنها مجاز لتوقفها على المسمى الآخر، كقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ﴾، وقوله: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ﴾ [الرعد: ١٣]، فُسِّرَ (المحال) بالکید والمكر^(٢)، ولا ذكرَ هنا لاستعمالِ المكر على المخلوق أصلاً^(٣).

= الفوائد في المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية» (ص ٢١٦ - ٢٢١).
فما ذكره الإمام ابن القيم على التقدير الأول: ينسجم على مذهب أهل السنة، والمعتزلة، والماتريدية، وهو واردٌ على هاتين الفرقتين، اللتين تتفقان مع أهل السنة في إثبات بعض مسائل هذا الموضوع، وأما التقدير الثاني: فهو لإلزام الأشاعرة على أصولهم.
والذي يظهر لي: أن أقرب الطوائف إلى أهل السنة في هذه المسألة: هم الماتريدية، انظر ما سبق عن مذهبهم في هذه المسألة في مبحث (عقيدة التفازاني، وهل هو أشعري أم ماتريدي).

- (١) كما هو مذهبُ الأشاعرة، انظر التعليق السابق في الحاشية السابقة.
- (٢) ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (٤/٦٢٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما.
- (٣) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٤٨ - ٢٥١)، وهو الوجه الخامس والعشرون.

وقد تبين مما سبق: أن «هذا التقسيم لا حقيقة له، وليس لمن فرق بينهما حدٌ صحيحٌ يميز بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل، وهو تقسيمٌ من لم يتصور ما يقول، بل يتكلم بلا علم، فهم مبتدعةٌ في الشرع، مخالفون للعقل...»^(١).

وقد صرح بعض المجازيين المحدثين أنه «أصبح... تمييز الحقيقة عن المجاز أمرًا صعبًا، إن لم نقل مستحيلًا»^(٢).

المحور الخامس: المناقشة من خلال استعراض

اللوامز الفاسدة لموقفهم

تبين مما سبق - وقبل استعراض مواد هذا المحور - أن موقفهم من هذا التقسيم المبتدع مليءٌ باستلزام لوامز فاسدة، تصوّر بعضها يكفي للإحجام عن اقتحام هذه المتاهات، ولا شك أن هذه اللوامز - وإن لم نستطع القول بنسبتها إليهم مذهبًا - تدلُّ على فساد مذهبهم، ولذلك فقد ركّز الشيخان على إبراز هذه السمة في موقف القوم، وقد قال الإمام ابن القيم رحمته الله عقب بيانه لبعض تلك اللوامز:

«ولا ريب أن الذين قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يتصوروا لوامز قولهم، ولو تصوروا حقّ التصوّر لما تكلموا به»^(٣).

وقد رصدت بعض هذه اللوامز الفاسدة من كلام الشيخين،

وهي كالتالي:

(١) «الإيمان» لشيخ الإسلام (ص ٨٠).

(٢) صرح بذلك الدكتور حمّادي صمود في كتابه: «التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس» (ص ٤٢١).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٥٧).

أولاً: القولُ بالمواضعة يستلزمُ انتفاءَ كونِ الكلامِ حقيقةً أو مجازاً قبل الاستعمال^(١).

ثانياً: نظرية سبقي الوضع على الاستعمال تستلزمُ تعطيلَ الألفاظِ عن دلالتها على المعاني قبل الاستعمال^(٢).

ثالثاً: هذا التقسيم يستلزمُ التفريقَ بين المتماثلين، والجمعَ بين المختلفين^(٣).

رابعاً: يستلزمُ موقفهم أن تكون جميعُ أسماءِ الله تعالى الحسنى وصفاته العلى مجازاتٍ في حقه تعالى، حقائقٌ في حق المخلوقين؛ لأنَّ هناك ألفاظاً تُطلقُ على الخالق والمخلوق - أفعالها ومصادرُها، وأسماءُ الفاعلين، والصفاتُ المشتقة منها - فإن كانت حقائقها ما يفهمُ من صفات المخلوقين وخصائصهم، وذلك منتفٍ في حق الله تعالى قطعاً: لزمَ أن تكون في حقه مجازات لا حقيقةً لها، وهذا من أبطل الباطل، وأعظمها تعطيلاً، وقد التزمه معطلوا الجهمية، وعمّموه، فلا يكون ربُّ العالمين موجوداً حقيقةً، ولا حياً حقيقةً، ولا مريداً حقيقةً... وكفى أصحابَ هذه المقالةِ بها كفرًا.

وهذا القولُ لازمٌ لكل من ادّعى المجازَ في شيءٍ من أسماءِ الربِّ سبحانه وأفعاله لزومًا لا محيص له عنه؛ فإنه إنما فرَّ إلى المجازِ لظنه أن تلك الحقائق مما يختص بالمخلوقين، ولا فرق بين

(١) انظر ما سبق في المحور الثاني، النقطة الثانية، الوجه الأول.

(٢) انظر ما سبق في المحور الثاني، النقطة الثانية، الوجه الثاني.

(٣) راجع: أ - المحور الثاني، الوجه السادس. ب - مناقشة الفرق الرابع، في المحور الرابع.

صفة وصفة، وفعل وفعل، فإما أن يقول: الجميع مجاز، أو الجميع حقيقة.

وأما التفريق بين البعض، وجعله حقيقة دون البعض الآخر: فتحكم محض، وهو باطل.

وإن زعم هذا المتحكم أن ما جعله مجازاً هو من قبيل ما يفهم من خصائص المخلوقين دون ما جعله حقيقة: طوِّبَ بالتفريق بين النفي والإثبات شرعاً، أو عقلاً، أو لغةً، فأىُّ شرع أو لغة أو عقل يدل على أن الاستواء، والوجه، والفرح، والضحك، وغيرها حقيقة فيما يختص به المخلوق؟!!

فإن قال: لا أفهم من الوجه، واليدين... إلا خصائص المخلوق، وأفهم من السمع والبصر، والعلم... ما لا يختص به المخلوق^(١).

قيل له: فبماذا تجيب من ادعى في السمع، والبصر، والعلم، مثل ما ادعيتَه أنت في الاستواء، والوجه، واليدين^(٢)؟

خامساً: الصحيح عندهم أنه لا يُشترط لصحة الاستعمال المجازي في كل صورة ثبوت النقل بذلك عن أهل اللغة، بل يُكتفى بنوع من أنواع العلاقة للانتقال إلى المعنى المجازي^(٣).

(١) هذا قول الأشاعرة والماتريدية.

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٥١ - ٢٥٢)، وهو الوجه السادس والعشرون، وراجع - أيضاً - الفرق الرابع ومناقشته من المحور الرابع.

(٣) نصّ على ذلك كثير من الأصوليين، منهم: ابن الحاجب في «مختصره» =

وهذا يستلزم اعتبار جميع العلائق في الانتقال إلى المجاز، ومن المعلوم أنه ما من شيئين إلا وبينهما علاقة من هذه العلاقات (كعلاقة اللزوم، والتضاد، والمشابهة، والجوار... وغيرها)^(١)، فإن لم يُشترط النقل عن أهل اللغة في آحاد الصور، واكتفي بنوع العلاقة: لزم من ذلك صحة التجوز بإطلاق كل لازم على لازمه، وكل لازم على ملزومه، وكل ضد على ضده... وفيه من الخبط وفساد اللغات وبطلان التفاهم، ووقوع اللبس والتليس... ما يمنع منه النقل والعقل ومصالح الآدميين، فيجوز تسمية الليل نهاراً، والنهار ليلاً، والمؤمن كافراً، والكافر مؤمناً، والصادق كاذباً، والكاذب صادقاً...

فهل يقول هذا أحد من عقلاء بني آدم؟!

ولما ورد عليهم وعرفوا أنه وارد لا محالة قالوا: لولا المانع

لقلنا به .

= (١٤٣/١)، وصدر الشريعة في «التوضيح» (١٥٢/١)، والتفازاني في «التلويح» (١٥٢/١ - ١٥٣)، والأنصاري في «مسلم الثبوت» (٢٠٣/١)، وابن النجار في «شرح الكوكب المنير» (١٧٩/١) وغيرهم.

(١) أوصل بعضهم أنواع العلاقات إلى خمسة وعشرين نوعاً، وبعضهم نص على أنها تسعة عشر نوعاً، ولخصها بعضهم في خمسة، انظر التفصيل فيها في: «شرح مختصر الروضة» (٥٠٧/١)، «بيان المختصر» (١٨٧/١ - ١٨٨)، «تشنيف المسامع» (٤٥٩/١)، «البحر المحيط» (١٩٨/٢ - ٢٠٤)، «التوضيح لمتن التنقيح» لصدر الشريعة (١٣٣/١) وما بعده، «الحدائق في أنواع العلاقة» للدمنهوري (ص ٢٠ - ٢١)، «حسن المجاز بضبط علاقات المجاز» لسليمان المزني (ص ٦٠٥) - ضمن «مجموع مهمات المتون» -، «ملحة البيان» لزين المرصفي (ص ٥٩٣) - ضمن «مجموع مهمات المتون» -، «شرح الكوكب المنير» (١٥٧/١ - ١٧٩).

فيقال: إضافة الحكم إلى المانع يستلزم أمرين:

١ - قيام المقتضي.

٢ - إثبات المانع.

فقد سلّمتم حينئذٍ بالباطل المذكور، وأن المقتضي للتجوّز موجود، وادّعيتم على العرب أن هذه العلاقات عندهم مقتضية لإطلاق اسم الضدّ على ضده، واللازم على ملزومه... فمن أين لكم الشهادة عليهم بهذا المقتضي، وهذا المانع؟!^(١).

سادساً: موقفهم يستلزم القول بأنّ اللغة كلّها مجاز^(٢).

سابعاً: أ - يستلزم إيراد هذا الفساد إلى جميع لغات العالم؛ فإنّ هذا التقسيم إمّا أن تخصّوه بلغة العرب، أو تدّعوا عمومته لجميع لغات بني آدم، وادّعاء تخصيصه بلغة العرب تحكّم فاسد؛ لأنّ التشبيه، والمبالغة، والاستعارة - التي هي جهات التجوّز عندكم - مستعملة في سائر اللغات، وإن ادّعيتم العموم فقد حكمتم على لغات العالم بأنّ كلّها - أو أكثرها - مجازات لا حقيقة لها، وهذه مجازفة ينكرها أهل كلّ لغة^(٣).

ب - إنّ اللفظ لا بدّ أن يقتصر به ما يدل على المراد به، والقرائن كثيرة ومتنوّعة، فما الذي تعتبرون في المجاز من تلك القرائن؟

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٣٧ - ٢٣٩)، وهو الوجه الثاني

عشر.

(٢) راجع: مناقشة الفرق الثالث من المحور الرابع.

(٣) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٥٥)، وهو الوجه الثالث والثلاثون.

هل هو الجميع؟ فكلُّ ما اقترنَ به شيءٌ من ذلك كان مجازًا، وهذا يستلزمُ أن تكون جميعُ لغاتِ بني آدم مجازًا.

أو بعضها؟ فلا يذكرون نوعًا من ذلك إلا طولبوا بالفرقِ بينه وبين بقية الأنواع لغَةً أو عقلاً أو شرعًا، وكانوا في ذلك متحكِّمين^(١).

ثامناً: يستلزمُ التحكُّم والتناقضُ في المواقف:

أ - إنَّ هذه الألفاظ التي تُستعملُ في حق الخالقِ والمخلوقِ لها ثلاثة اعتبارات:

١ - أن تكون مقيدةً بالخالق، كسمع الله، وبصره...

٢ - أن تكون مقيدةً بالمخلوق، كيد الإنسان، ووجهه...

٣ - أن تتجرّد عن كلا الإضافتين، وتوجدَ مطلقة.

ولا مناص من أن تعترفوا بأنَّ جهةَ كونها حقيقةً هو القدرُ المشتركُ، دون القدر المميّز، وهو الصواب، وإذا اعتبرتم في ذلك تقييدها بالخالقِ لزمَ أن تكون في المخلوقِ مجازًا، وإن اعتبرتم جهةَ كونها حقيقةً تقييدها بالمخلوقِ لزمَ أن تكون في الخالقِ - سبحانه - مجازًا، وكلا الأمرين باطل، وأمّا إذا فرقتم بين بعضِ الألفاظِ وبعض: وقعتم في التناقضِ والتحكُّمِ المحض^(٢).

ب - إنَّ مثبتَ المجاز والاستعارة قد ادعى أن المتكلمَ وضعَ هذه اللفظةَ في غير موضعها، فيقال له: ماذا كان مستندك في جعلِ إحدى الكلمتين أصليةً مستعارًا منها؟

(١) انظر: المصدر السابق (ص ٢٦٥ - ٢٦٦)، وهو الوجهُ الأربعون.

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٢٥٢)، وهو الوجهُ السابعُ والعشرون.

- هل ذلك لخاصة في الكلمة المستعار منها؟ ولعلية في نفسها أوجبت ذلك؟

- أم ذلك يرجع إلى لغة العرب واستعمالهم؟

وعلى الأول تطالبون بتحديد تلك العلة وبيان حقيقتها، التي جعلت إحدى الكلمتين أصليّة مستعاراً منها دون الأخرى، وأنّى لكم ذلك.

وإن استندتم إلى اللغة واستعمال العرب: ألزمت بوجود العلة نفسها في الكلمة الأخرى (التي ادّعيتم أنها مجاز).

وتخصيضم لإحداها بكونها الأصل دون الأخرى بدون دليل تحكّم محض.

وإن ادّعيتم أنكم جعلتم إحداها أصلاً لكثرتها في كلامهم دون الأخرى؛ قيل: هذا باطلٌ من وجوه:

١ - كثيرٌ من الحقائق نادرة الاستعمال في كلامهم، وهي الألفاظ الغريبة، مع كونها حقائق، ولا تستلزم الندرة كونها مجازاً.

٢ - كثيرٌ من المجازات عندكم قد غلبت على الحقيقة، بحيث صارت الحقيقة مهجورة، ولم يدل ذلك عندكم على أن يكون الغالب (وهو المجاز هنا) حقيقةً.

٣ - لا ضابط للكثرة والقلّة؛ لأنّ الأمر نسبيٌ يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، فما هو الضابط للكثرة والقلّة هنا؟ ولن يجدوا لذلك سبيلاً^(١).

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسلّة» (ص ٢٥٢ - ٢٥٤)، وهو الوجه الثلاثون.

ج - على مذهبكم بوجود وضع أول للحقيقة: لا يخلو أمركم من اثنين:

١ - إما أن تعتبروا تحقيق (وجود) الوضع الأول الذي يكون اللفظ مجازاً بالخروج عنه.

٢ - أو تعتبروا تقديره (وإن لم يكن موجوداً).

- وعلى التقدير الأول: يبطل تقسيمكم إلى الحقيقة والمجاز؛ لما قد سبق تقريره من أنه لا سبيل لكم إلى العلم بالوضع الأول والنقل عنه.

- وعلى التقدير الثاني: ممتنع أيضاً؛ إذ مجرد الاحتمال لا يوجب تقسيم الكلام إلى مستعمل في موضوعه الأول ومستعمل في موضوعه الثاني، وهب أن هذا الحكم موجود، أفيجوز هذا الحكم بمجرد الاحتمال والإمكان؟^(١).

د - إن ادعاء سبق الوضع للفظ لأحد المعنيين مبني على التحكم^(٢).

المحور السادس: من خلال الكشف عن شبه القوم ودفعها

وشبههم كثيرة، أذكر هنا بعض ما رصدتها من كلام الإمامين:

١ - خصائص الإضافات تُخرج اللفظ عن حقيقته، وتوجب جعله مجازاً عند إضافته إلى محل الحقيقة:

وهذا من مثار أغلاط القوم، وهو خطأ، ولا يخرج اللفظ بشيء من ذلك عن حقيقته.

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٥٥)، وهو الوجه الثاني والثلاثون.

(٢) راجع: المحور الثاني، النقطة الثانية، الوجه الثاني.

مثاله: لفظ (الرأس): يُسْتَعْمَلُ مضافاً إلى الإنسان والطائر وغيرهما، وهو في كل ذلك حقيقة، ولا يتناول غيره إذا قُيِّدَ ببعض ذلك، ولم تضع العرب هذا اللفظ لرأس الإنسان وحده، ثم نقلوه إلى غير ذلك، فهذا لا يمكن أحداً أن يدّعيه^(١).

٢ - الحكم على اللفظ عند التجرد عن الإطلاق والقيود، وسحبه إلى اللفظ بعد الاستعمال^(٢).

٣ - قياس أصول اللغة على اصطلاح أرباب الصنائع في المواضع^(٣).

٤ - الاستدلال بصحة التقسيم النظري على الوجود الخارجي^(٤).

٥ - ظن المواضع قبل الاستعمال^(٥).

٦ - اعتقاد أن الفعل موضوع للعموم:

وهذا خطأ، بل لا عموم للفعل، ولا دلالة له على الوحدة، أو الكثرة، بل هو دالٌّ على القدر المشترك من ذلك كله، وهو مطلق الحقيقة، فإذا أرادوا تقييده بشيء من ذلك أتوا بما يدلُّ على مرادهم، كتاء التأنيث للمرأة، وفي المرأتين بلفظ التثنية... وهكذا، والجميع حقيقة.

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٥٥ - ٢٥٣)، وهو الوجه الثامن والعشرون.

(٢) راجع: النقطة الثانية، الوجه الرابع، من المحور الثاني.

(٣) راجع: النقطة الثالثة، الوجه الثالث، من المحور الثاني.

(٤) راجع: الفقرة الأولى من المحور الثالث.

(٥) راجع: النقطة الأولى، الوجه الأول، من المحور الثاني.

ودعوى: «إنَّ (ضربتُ) موضوعٌ لجميع أفرادِ الضربِ الموهومةِ (المتصوِّرة) التي لا حصرَ لها» كذبٌ على اللغة.

ودلالةُ الماضي والمضارع والأمر على المصدرِ واحدة.

وهذه الفريةُ والشبهةُ هي التي دفعت ابنَ جني وغيره إلى القولِ بأنَّ أكثرَ اللغةِ مجازٌ، زعمًا منه أنَّ الفعلَ يدلُّ على الجنس، وإطلاقه على أحدِ أفرادِ هذا الجنسِ (كجزءٍ من الضربِ مثلاً) مجاز.

وهؤلاء هم الذين يدعون التحقيقَ والتدقيقَ، وهم أبعدُ خلقِ الله منه، فقد وصلَ بهم الأمرُ هنا إلى حدِّ يسخرُ منه كلُّ عاقلٍ^{(١)(٢)}.

المحور السابع: المناقشة من خلال الأمثلة المجازية

لقد استغرقَ حديثُ شيخ الإسلام في رسالة (الحقيقة والمجاز) عن الأمثلة المجازية التي وردَ ذكرها في كلام الآمدي^(٣) - وكل تلك

(١) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٢٧٥)، وهو الوجه الخمسون.

(٢) نقل الإمام ابن القيم كلامًا طويلًا لابن جني (ص ٢٧٥ - ٢٨٠)، وهو في «الخصائص» لابن جني (٢/٤٤٨ - ٤٥٧)، وناقشه من وجوه كثيرة بلغت خمسة وعشرين وجهًا، اكتفيتُ بهذا الوجه عن جميعها؛ لأنَّ عمدة ابن جني ومن معه في مذهبهم الفاسد هي هذه الشبهة الأخيرة، ومما قاله ابن القيم فيه (ص ٢٧٧): «فيا ضحكة العقلاء، ويا شماتة الأعداء بهذه العقول السخيفة، التي كادها عدوها، ويأبى الله أن يوفق عقل من أنكر علمه وقدرته، ويكذب عليه، حيث يزعم أن غالب كلامه مجاز لا حقيقة له لشهود هذا الذي هو بأقبح الهذيان أشبه منه بالفصاحة والبيان...».

(٣) قال الآمدي في ذلك: «اختلفوا في دخول الأسماء المجازية في كلام الله تعالى: فنفاه أهل الظاهر والرافضة، وأثبتته الباكون. احتجَّ المبتنون بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وبقوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا =

الأمثلة من القرآن -: بضع عشرة صفحة^(١)، كما أن ابن القيم أطال الحديث في ذلك، ولكن حديثه تركّز على الصفات التي يدعي المتكلمون كونها من المجاز، وقد انتقى منها عشر صفات، وتكلم عنها بإسهابٍ يزيد على ما ذكره في أوجه الرد على المجاز - من حيث النظرية - بأكثر من الضعفين^(٢).

= فِيهَا، ويقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾... «الإحكام» (٤٧/١)، ثم فصل في وجوه وقوع المجاز فيها، ثم ذكر معارضة المانعين، وحججهم، وردّها (٤٧/١ - ٤٩)، ثم قال: «ثم وإن أمكن تخيل ما قالوه مع بعده: فبماذا يُعتدّر عن قوله تعالى: ﴿تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ والأنهار غيرُ جارية، وعن قوله تعالى: ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ سَكْبًا﴾ وهو غيرُ مشتعل...». وذكر أمثلة كثيرة لورود المجاز في القرآن. انظر: المصدر المذكور (٤٩/١)، وقد أجاب شيخ الإسلام عنها كلّها في المواضع المشار إليها في الحاشية اللاحقة.

(١) رسالة «الحقيقة والمجاز» ضمن «مجموع الفتاوى» (٤٦٣/٢٠ - ٤٧٥)، كما أنه أفاض الحديث في هذه الأمثلة التي يحتجُّ المجازيون بورودها في القرآن في كتاب «الإيمان» (ص ٩١ - ٩٥).

(٢) استغرق كلام ابن القيم عن المجاز - حسب الموجود في «مختصر الصواعق» - (٢٠٦) صفحة (ص ٢٣١ - ٤٣٧) على النحو التالي:

١ - (ص ٢٣١ - ٢٧٥): الوجوه الخمسون في ردّ المجاز، وهي التي لخصتها في المطلب الحالي، وكلّها (٤٤) صفحة.

٢ - (ص ٢٧٥ - ٢٩٤): الوجه الحادي والخمسون من وجوه ردّ المجاز، وقد خصّصه لمناقشة ابن جني، وردّ عليه من (٢٥) وجهًا، وكلّها (١٩) صفحة.

٣ - (ص ٢٩٤ - ٤٣٧): الكلام على الأمثلة التي يدعى فيها المجاز، وقد تكلم فيه عن عشرة صفاتٍ على النحو التالي:

- ١ - صفة المجيء: (ص ٢٩٤ - ٢٩٦)، وقد ردّ ادّعاء المجاز فيها من عشرة أوجه.
- ٢ - اسم الله (الرحمن): (ص ٢٩٦ - ٣٠٦)، وردّ ادّعاء كونه من المجاز من عشرين وجهًا.
- ٣ - (الاستواء): (ص ٣٠٦ - ٣٢٢)، وردّ ادّعاء المجاز فيها من اثنين وأربعين وجهًا.
- ٤ - (اليد): (ص ٣٢٢ - ٣٣٥)، وردّ ادّعاء المجاز فيها من عشرين وجهًا.
- ٥ - (الوجه): (ص ٣٣٥ - ٣٤٤)، وردّ ادّعاء المجاز فيها من ستّ وعشرين وجهًا.
- ٦ - اسم (النور): (ص ٣٤٤ - ٣٥٥)، وردّ كونه من المجاز من أربعة عشر وجهًا.
- ٧ - (الفوقية): (ص ٣٥٥ - ٣٦٣)، وردّ ادّعاء المجاز فيها من سبعة عشر وجهًا.
- ٨ - (النزول): (ص ٣٦٣ - ٣٩٢)، وردّ دعوى المجاز فيها بأكثر من أربعة عشر وجهًا.
- ٩ - (المعية): (ص ٣٩٢ - ٤٠١)، وردّ دعوى المجاز فيها بأكثر من أربعة أوجه.
- ١٠ - (الكلام): (ص ٤٠١ - ٤٠٧)، ثم استطرّد (ص ٤٠٧ - ٤٣٧) في الكلام في مذاهب الفرق في هذه الصفة، ونصر مذهب أهل السنّة فيها بتفصيل نادر.
- وبهذا التفصيل يُعلّم أنّ كلامه في الأمثلة وفي التطبيق أكثر بكثير عن كلامه النظري الذي لخصّه فيما سبق، وفيه من الفوائد الكثيرة ما لا يستغني عنها طالب العلم، ورحم الله ابن القيم وشيخه على ما بذلاه من جهود عظيمة في نصرة السنّة والردّ على الفرق المنحرفة.

ومن المتعذر أن أفصل في موضوع الأمثلة بالحجم المناسب مع المحاور الماضية، ولكن سأشير هنا إلى شيئين:

١ - خلاصة مناقشات شيخ الإسلام حول الأمثلة المجازية .

٢ - تلخيص كلام شيخ الإسلام حول صفة من الصفات التي يدعي المجازيون أنها من المجاز، وقد وقع اختياري على صفة (اليد) لكونها وردت في كلام أكثر المجازيين، ومنهم التفتازاني^(١).

أولاً: خلاصة مناقشات شيخ الإسلام حول الأمثلة المجازية:

إنّ السمة البارزة في صنيع المجازيين فيما يتعلّق بهذه الأمثلة يمكن تلخيصها في الخطوات التالية:

١ - التحكّم في تحديد معنى اللفظ ومدلوله .

٢ - ومن ثم الحكم على المعنى الذي حصروا اللفظ عليه بالحقيقة .

٣ - ثم التفريع عليه بالنقل، ومن ثم الحكم على المعاني الأخرى بأن استعمال اللفظ فيها مجاز .

مثاله: قوله تعالى: ﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢]، قالوا: إنّ أصل (الذوق) يكون بالفم، فهو حقيقة فيه، كما أنّ اللباس حقيقة فيما يلبس على البدن، وفي الآية استعملاً في غير ما وُضِعَ له أصلاً، فهما من المجاز. والردُّ عليهم:

أ - إنّ الذوق في لغة العرب: هو وجود طعم الشيء، بالفم

(١) انظر ما سيأتي في (ص ١٠٠١).

كان أو بغيره، وتخصيصه بوجود الطعم بالفم وقصره عليه: تخصيص من غير دليل، وقصر من غير موجب ولا سبب، «قال الخليل: الذوق في لغة العرب هو وجود طعم الشيء»^(١)، والاستعمال يدل على ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلَدِّ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾ [السجدة: ٢١]، وقال: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٢) [الدخان: ٤٩]، وقال: ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾ [الطلاق: ٩]، وقال: ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾^(٣) [آل عمران: ١٠٦]، ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ [الدخان: ٥٦]، ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾^(٤) [الأنبياء: ٢٤، ٢٥]، وقال النبي ﷺ: «ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا»^(٥).

فلفظ (الذوق) يُستعمل في كل ما يحسُّ به، ويجد ألمه أو لذته، فدعوى المدعي اختصاص لفظ (الذوق) بما يكون بالفم تحكُّم منه، لكن ذلك مقيّد، فيقال: ذقت الطعام، وذقت هذا الشراب، فيكون من القيود ما يدلُّ على أنه ذوق بالفم...»^(٦).

ب - وأما لفظ (اللباس): فهو مستعمل في كل ما يغشى

(١) لم أجده في «العين» للخليل، وفي «تهذيب اللغة» (٢٦٣/٩): «ثعلب عن ابن الأعرابي: الذوق يكون بالفم وبغير الفم».

(٢) رواه مسلم في «صحيحه» (٦٢/١)، ح (٥٦/٣٤) في الإيمان، باب الدليل على أن من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولًا: فهو مؤمن وإن ارتكب المعاصي الكبار، من حديث العباس رضي الله عنه.

(٣) كتاب «الإيمان» لشيخ الإسلام (ص ٩١ - ٩٢)، وانظر: رسالة «الحقيقة والمجاز» ضمن «مجموع الفتاوى» (٤٧٣/٢٠)، «بطلان المجاز» (ص ٩٦ - ٩٧).

الإنسان، ويلتبسُ به، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا آئِيلَ لِيَاسًا ﴿١٠﴾﴾ [النبا: ١٠]، وقال: ﴿وَلِيَاسُ النَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾ [الأعراف: ٢٦]، وقال: ﴿هُنَّ لِيَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ومنه يُقال: لَبَسَ الحَقَّ بالباطل، إذا خلطه به حتى غشيه فلم يتميِّز، فالجوعُ الذي يشمَلُ أُمَّه جميعَ الجائع: نفسه وبدنه، وكذلك الخوفُ الذي يلبسُ البدن، فلو قيل: (فأذاقها الجوعَ والخوفَ) لم يدل ذلك على أنه شاملٌ لجميع أجزاء الجائع، بخلاف ما إذا قيل: (لباس الجوع والخوف)، ولو قال: (فألْبَسهم) لم يكن فيه ما يدلُّ على أنهم ذاقوا ما يؤلِّمهم إلا بالعقل، من حيث إنه يعرف أن الجائع الخائف يألم، بخلاف لفظ (ذوق الجوع والخوف)؛ فإنَّ هذا اللفظ يدلُّ على الإحساسِ بالمؤلم، إذا أضيفَ إلى الملمذ: دلَّ على الإحساسِ به، كقوله ﷺ: «ذاقَ طعمَ الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمدٍ نبيًّا»^(١).

ثانيًا: صفة اليد:

صرَّح التفتازانيُّ أنّ (اليد) مجازٌ عن القدرة، ثم أوردَ على نفسه بقوله: «فإن قيل: جملةُ المكونات مخلوقةٌ بقدرة الله تعالى، فما وجهُ تخصيصِ خلقِ آدم - عليه الصلاة والسلام - سيما بلفظ المثني؟... أجيب: بأنه أريدَ كمالُ القدرة، وتخصيصُ آدمَ تشریفٌ له وتكريم»^(٢).

(١) كتاب «الإيمان» لشيخ الإسلام (ص ٩٢)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٧/

١١٠ - ١١١)، وانظر: رسالة «الحقيقة والمجاز» ضمن الفتاوى (٢٠/

٤٧٣ - ٤٧٤).

(٢) «شرح المقاصد» له (٤/١٧٥).

وذكر الرازي وغيره^(١) أن لفظ (اليد) حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يُستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها، وهي:

١ - القدرة: يُقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أي: قدرته غالباً على قدرتهم، والسبب في حسن هذا المجاز: أن كمال حال هذا العضو إنما يظهر بالصفة المسماة بالقدرة، فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة: أُطلق اسم القدرة على اليد... ومنه قوله تعالى: ﴿يُدُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

٢ - وقد يُرادُ بها النعمة، وإنما حُسِّنَ هذا المجازُ لأنَّ آلة إعطاء النعمة اليدُ، فإطلاق اسم اليد على النعمة إطلاقٌ لاسم السبب على المسبب... ومنه قوله تعالى: ﴿يُدُ اللَّهُ مَعْلُومَةً﴾ [المائدة: ٦٤].

٣ - وقد يُذكر لفظ اليد صلةً للكلام على سبيل التأكيد، كقولهم: «يداك أوكتا، وفوك نفخ»، ويقربُ منه قوله تعالى: ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰنِكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: ١٢]، وقوله: ﴿يَدَي رَحْمَةٍ﴾ [الأعراف: ٥٧، الفرقان: ٤٨، النمل: ٦٣]، فإنَّ النجوى والرحمة لا يكون لهما هذان العضوان المسميان باليدين^{(٢)(٣)}.

(١) انظر: «أسرار البلاغة» للجرجاني (ص ٣٩٥)، «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٣٠)، «التمهيد لقواعد التوحيد» للامشي (ص ٥٩)، «المسايرة» لابن الهمام مع شرحه «المسامرة» لابن أبي شريف (ص ٣٥)، وانظر مزيداً من الإحالات إلى كتب الماتريديّة - خاصةً - في: «الماتريديّة» لشيخنا الدكتور شمس الدين الأفغاني رحمه الله تعالى (٣/٥١ - ٥٣).

(٢) في النسخة المطبوعة بتحقيق الدكتور محمد العريبي: «إنَّ النجوى الرحمة، ولا يكون لها هذا العضوان المسميان باليدين»، ولعل ما أثبتُّه هو الصحيح، ولا معنى لما هو في المطبوع.

(٣) انظر: «أساس التقديس» للرازي (ص ٩٧).

هذا ما ذكروه، وسأبدأ الكلام في هذه الصفة بذكر الأمور التي لا بدّ منها لكل من يدعي صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز - على القول به - وقد فصلها شيخ الإسلام في رسالته القيمة «المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات»، وفيما يلي تلخيص ما لا بدّ منه هنا، فيقال:

«إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله... فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يُخالف الظاهر، ومجاز يُنافي الحقيقة، لا بدّ فيه من أربعة أشياء:

أحدها: [إثبات]^(١) أنّ ذلك اللفظ مستعمل في المعنى المجازي؛ لأنّ الكتاب والسنة، وكلام السلف، جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يُراد منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلّها، فلا بدّ أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يُراد باللفظ^(٢)، وإلاّ فيمكن كل مبطل أن يُفسّر أيّ لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يُوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلاّ، فإذا كان يُستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز: لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يُوجب الصرف بإجماع العقلاء^(٣).

(١) كل ما كان بين المعقوفتين داخل نصّ مقوّس عليه بعلامتي التنصيص فهو مني لتوضيح الكلام.

(٢) في المطبوع (ص ٤٠) وكذلك ضمن «الفتاوى» (٦/٣٦٠): «يراد به اللفظ»، ولعل الصحيح بدون الضمير.

(٣) وقد أجمع المجازيون على هذا المبدأ، وقرروا أنّ الأصل هو الحقيقة، =

ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة: فلا بد له من دليل قاطع؛ عقلي أو سمعي، يوجب الصرف، وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة: فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لا بد أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض، وإلا، فإذا قام دليل قرآني وإيماني يبين أن الحقيقة مرادة: امتنع تركها.

ثم إن كان هذا الدليل قاطعاً: لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً: فلا بد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام، وأراد به خلاف ظاهره، وضد حقيقته: فلا بد أن يبين للأمة أن لم يرد به حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عينه، أو لم يعينه، لاسيما في الخطاب العلمي، الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح:

أ - فإن الله سبحانه جعل القرآن نوراً وهدى، وبيانا للناس، وشفاء لِمَا فِي الصُّدُورِ.

ب - وأرسل الرسول لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ، وَلِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ، وَلَثَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ.

ج - ثم هذا الرسول الأمي العربي بُعِثَ بِأَفْصَحِ اللُّغَاتِ، وَأَبْيَنِ الأَلْسُنِ وَالعِبَارَاتِ.

= وأن المجاز فرع، وأنه لا يعدل إلى المجاز إلا بدليل، انظر ما سيأتي في بداية المطلب السادس، وانظر: «التفسير الكبير» للرازي (١٧٢/٤) عند تفسير آية (١٥٥) من سورة (البقرة)، و: (٦٤/٣٢) عند تفسيره لآية (٢) من سورة (العاديات)، وانظر: «فخر الدين الرازي بلاغياً» (ص ٢٠٥).

د - ثم الأمة الذين أخذوا عنه: كانوا أعمق الناس علمًا، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنة.

فلا يجوز أن يتكلم هو، وهؤلاء، بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلًا يمنع من حمله على ظاهره... ولا يجوز أن يُحيلهم على معنى دليل خفي، لا يستنبطه إلا أفراد الناس، سواء كان سمعيًا أو عقليًا؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى، وأعادته مرارًا كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم، وفيهم الذكي والبليد، والفقيه وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتفكروا فيه، ويعتقدوا موجبَه، ثم أوجب عليهم أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئًا من ظاهره - لأنَّ هناك دليلًا خفيًا يستنبطه أفراد الناس، يدلُّ على أنه لم يُرد ظاهره -: كان هذا تدليسًا وتلبيسًا، وكان نقيض البيان، وضدَّ الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان.

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد؟

كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة؟! (١).

إذا أردنا أن نطبِّق هذه القواعد المذكورة في صفة (اليد)

نقول:

(١) «المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات» لشيخ الإسلام (ص ٣٩ - ٤٤)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٦/ ٣٦٠ - ٣٦٢)، وانظر: «العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة: تحليل ونقد» للدكتور محمود خفاجي (ص ٢٧٩ - ٢٨٠).

قد وصف الله تعالى نفسه بهذه الصفة في كثير من الآيات، منها: قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقال: ﴿وَمَا فَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ فَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]، وقال: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقال: ﴿أَوَّلُوْا بَرَوُا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١] . . .

كما أنه «قد تواتر في السنة مجيء (اليد) في حديث النبي ﷺ .

فالمفهوم من هذا الكلام: أن الله تعالى يدين يدين مختصتين به، ذاتيتين له، كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه خلق آدم بيده، دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض الأرض، ويطوي السماوات بيده اليمنى . . .»^(١).

فالمخالف:

أ - «إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين، وأنَّ يده ليست جارحة^(٢): فهذا حق^(٣)، ولكن ليس هو مورد الخلاف .

ب - وإن زعم أنه ليس له يد زائدة على الصفات السبع: فهو مبطل .

(١) «المدنية في الحقيقة والمجاز» (ص ٤٥)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٣٦٢/٦ - ٣٦٣).

(٢) أي: أن يده لا تشبه أيدي المخلوقين، التي هي جوارح .

(٣) أي: إذا كان المخالف يُثبت اليد لله تعالى، مع نفي التشبيه عنها: فهذا حق .

فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة»^(١).

وقبل النظر فيها أؤكد ما أكده شيخ الإسلام بعد أن ذكر معظم ما يقوله أهل البدع هنا - وقد مرّ بعضه قريباً في كلام التفتازاني والرازي - من أننا «لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله»^(٢)، ولكن لا يعني هذا أن نسلّم لأهل البدع تحريفاتهم وما ألدوا في أسمائه وصفاته وآياته، بل لا بدّ أن ننظر إلى الخطوات الأربعة المذكورة للتعرف على مدى صحة دعواهم المجاز في الصفات:

أما الخطوة الأولى: فعند النظر في الدلالة اللغوية والشرعية لهذه الصفة حسب قوانين اللغة العربية: نجد أنها لا تنصرف هنا إلا إلى الحقيقة، وسبب ذلك:

أن لفظ «اليدين» بصيغة التثنية لم يُستعمل في النعمة، ولا في القدرة... فقولُه: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]: لا يجوز أن يُراد به: أ - القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يُعبّر بالاثنتين عن الواحد^(٣).

ب - وكذلك النعمة؛ لأن نعم الله لا تُحصى، فلا يجوز أن

(١) «المدنية في الحقيقة والمجاز» ضمن «مجموع الفتاوى» (٦/٣٦٣).

(٢) «المدنية في الحقيقة والمجاز» (ص ٤٩).

(٣) يقول الإمام ابن خزيمة: «وزعم بعض الجهميّة: أن معنى قوله: «خلق الله آدم بيديه»؛ أي: بقوته، فزعم أن (اليد) هي القوة، وهذا من التبديل أيضاً، وهو جهل بلغة العرب، والقوة إنما تُسمى (الأيد) في لغة العرب لا اليد، فمن لا يفرّق بين (اليد) و(الأيد) فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتابيّ أحوج منه إلى التروّس والمناظرة». «كتاب التوحيد» (١/١٩٩).

يُعبّر عن النعم التي لا تُحصى بصيغة التثنية^(١).

ج - ولا يجوز أن يكون [معناه]: «لِما خلقتُ أنا»، لأنهم إذا أرادوا ذلك: أضافوا الفعلَ إلى اليد، فيكون إضافته إلى اليد إضافةً له إلى الفعل، كقوله: ﴿بِما قَدَمْتُ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠]، و﴿بِما قَدَمْتُ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿بِما عَمَلْتَ أَيْدِيًا أَنْعَمًا﴾ [يس: ٧١].

أما إذا أضافَ الفعلَ إلى الفاعل، وعدى الفعلَ إلى (اليد) بحرف الباء، كقوله: ﴿لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]: فإنه نصٌّ في أنه فعلَ الفعلَ بيده، ولهذا لا يجوز لِمَنْ تكلمَ أو مشى أن يُقال: فعلتَ هذا بيديك، أو يُقال: هذا فعلته يداك؛ لأن مجردَ قوله: (فعلت) كافٍ في الإضافةِ إلى الفاعل، فلو لم يُردْ أنه فعله باليد حقيقةً كان ذلك زيادةً محضةً من غير فائدة.

ولستَ تجد في كلام العرب - ولا العجم إن شاء الله تعالى - أن فصيحًا يقول: فعلتُ هذا بيدي، أو فلانُ فعلَ هذا بيديه: إلا وقد يكون فعله بيده حقيقةً، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يدٌ، والفعلُ وقعَ بغيرها.

وبهذا الفرقِ المحققِ تتبيَّن مواضعُ المجازِ ومواضعُ الحقيقة، ويتبيَّن أن الآياتِ لا تقبلُ المجازَ ألبتة من جهة نفسِ اللغة^(٢).

(١) يقول الإمام ابنُ خزيمة: «وزعمت الجهمية المعطلة: أن معنى قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾؛ أي: نعمته، وهذا تبديلٌ لا تأويلٌ...»، وذكر أن: «هذه الدعوى التي يدعيها الجهمية جهلٌ، أو تجاهلٌ شرٌّ من الجهل». «كتاب التوحيد» (١٩٧/١).

(٢) «المدنية في الحقيقة والمجاز» (ص ٥٠ - ٥٣)، وانظر: مقال الدكتور =

الخطوة الثانية: «أن يُقال: هَبْ أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد، وأن يعني بها القدرة والنعمة، وأن يجعلَ ذكرَها كنايةً عن الفعل، لكن ما الموجِبُ لصرفه عن الحقيقة؟ فإن قلتَ: لأنَّ اليدَ هي الجارحة، وذلك ممتنعٌ على الله سبحانه.

قلت لك: هذا ونحوه يُوجِبُ امتناعَ وَضْفِهِ بأنَّ له يَدًا من جنس أيدي المخلوقين، وهذا لا ريبَ فيه، لكن لم لا يجوز أن يكون له (يدٌ) تناسبُ ذاته، تستحقُّ من صفات الكمالِ ما تستحقُّ الذات؟!».

وليس في العقلِ ولا السمعِ ما يُحيلُ هذا، فإذا كان هذا ممكنًا، وهو حقيقةُ اللفظِ: فَلِمَ يُصَرَّفُ عنه اللفظُ إلى مجازهِ؟! «وكلُّ ما يذكرُه الخصمُ من دليلٍ يدل على امتناعِ وَضْفِهِ بما يُسمَى (يد)، وصحت الدلالةُ: سُلِّمَ له أن المسمَى الذي يستحقُّه المخلوقُ منتفٍ عنه، وإنما حقيقةُ اللفظِ وظاهرُه (يدٌ) يستحقُّها الخالقُ؛ كالعلم، والقدرة، بل كالذات، والوجود»^(١).

الخطوة الثالثة - وهي الرابعة في الترتيب السابق -:

يُقال للمخالف:

أ - هل بلغك أن «في كتاب الله، أو سُنَّةِ رسولِ الله ﷺ، أو عن أحدٍ من أئمة السلف: أنهم قالوا: المرادُ باليد خلافُ ظاهره، أو الظاهرُ غيرُ مرادٍ؟!»

= محمد عبد الله عفيفي في «مجلة البحوث الإسلامية»، العدد (٢٤)، (ص ١٨٧ - ١٨٩).

(١) «المدنية في الحقيقة والمجاز» (ص ٥٤ - ٥٥).

ب - وهل في كتاب الله آيةٌ تدل على انتفاء وَصْفِهِ باليد دلالةً ظاهرة؟ بل أو دلالةً خفية؟!

فإن أقصى ما يذكره المتكلم قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وهؤلاء الآيات إنما يدلن على انتفاء [التمثيل]^(١) والتشبيه، أمّا انتفاء يد تليق بجلاله: فليس في الكلام ما يدل عليه بوجهٍ من الوجوه.

ج - وكذلك: هل في العقل ما يدل دلالةً ظاهرةً على أن الباري تعالى لا يد له ألبتة؟ لا يدًا تليق بجلاله، ولا يدًا تناسبُ المحدثات؟!

وهل فيه ما يدل على ذلك أصلاً، ولو بوجهٍ خفي؟

فإذن: لم يكن في السمع، ولا في العقل: ما ينفي حقيقة اليد ألبتة.

وإن فُرِضَ ما ينافيها: فإنما هو من الوجوه الخفية - عند من يدعيه -، وإلا، ففي الحقيقة إنما هو شبهةٌ فاسدة!

د - فهل يجوز أن يُملأ الكتابُ من ذكر (اليد)، وأن الله خلق بيده، وأن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يُحصى.

ثم إن رسولَ الله ﷺ، وأولي الأمر: لا يبيّنون للناس أن هذا الكلام لا يُرادُ به حقيقته ولا ظاهره حتى ينشأ جهمٌ بنُ صفوان بعد

(١) في المطبوع: «التجسيم»، ولعل المثبت أصح بدليل السياق.

انقراض عصر الصحابة، فبيّن للناس ما نُزِلَ إليهم على نبيّهم، ويتبعه عليه بشرُ بن غياث، ومَن سلك سبيلهم من كل مغموصٍ عليه بالنفاق!!

وكيف يجوز أن يُعلمنا نبينا ﷺ كلَّ شيءٍ حتى (الخراءة)، ويقول: «ما تركتُ من شيءٍ يُقربُكم إلى الجنةِ إلّا وقد حدّثتكم به، ولا من شيءٍ يُبعدُكم عن النارِ إلّا وقد حدّثتكم به»^(١)، «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغُ عنها بعدي إلّا هالك»^(٢)، ثم يتركُ الكتابَ المنزّلَ عليه، وسنّته الغراء، مملوءةٌ مما يزعمُ الخصمُ أنّ ظاهره تشبيهٌ وتجسيمٌ؟ وأنّ اعتقادَ ظاهره ضلال، وهو لا يبيّن ذلك ولا يوضحه!!

وكيف يجوز للسلفِ أن يقولوا: أمرؤها كما جاءت، مع أنّ معناها المجازي هو المراد، وهو شيءٌ يفهمه الأغرأب، حتى يكون أبناءُ الفرسِ والرومِ أعلمَ بلغةِ العربِ من أبناءِ المهاجرين والأنصار؟!^(٣).

الخطوة الرابعة: قال شيخُ الإسلام للمخالف:

«أنا أذكرُ من الأدلةِ الجليّةِ القاطعةِ والظاهرةِ ما بيّنُ لك أنّ الله (يدين) حقيقةً، فمن ذلك:

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدّم تخريجه.

(٣) «الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز» (ص ٥٥ - ٥٩)، وانظر: «فلسفة المجاز» (ص ٣٢ - ٣٤).

١ - تفضيله آدم، ليستوجب سجود الملائكة وامتناعهم من التكبر عليه.

فلو كان المراد: أنه خلقه بقدرته، أو بنعمته، أو بمجرد إضافة خلقه إليه: لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات^(١).

فإن قيل: قد يُضاف الشيء إلى الله على سبيل التشريف، كقوله: ﴿نَاقَةَ اللَّهِ﴾، و(بيت الله)، كما سبق ذلك في كلام التفازاني.

يُجاب: بأنه «لا تكون الإضافة تشريفاً حتى يكون في المضاف إليه معنىً أفرد به عن غيره، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ما امتازا به على جميع التوق أو البيوت: لَمَا استحقَّ هذه الإضافة.

والأمر هنا كذلك، فإضافة خلق آدم إليه أنه خلقه بيديه: يُوجب أن يكون خلقه بيده اقتضى شيئاً لم يشركه فيه خلق الملائكة والجن. ولم يختص نفس الخلق إلا أنه قد فعله بيده، وخلق هؤلاء بقوله: «كن» فيكون، كما جاءت به الآثار.

٢ - ومن ذلك: أنهم إذا قالوا: «بيده الملك»، أو «عملته يداك»: فهما شيان:

أحدهما: إثبات اليد.

والثاني: إضافة الملك والعمل إليهما.

(١) «المدنية في الحقيقة والمجاز» (ص ٥٩)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٣٦٩/٦).

والثاني يقع فيه التجوُّزُ كثيراً، أمّا الأوّل: فإنهم لا يُطْلِقون هذا الكلامَ إلّا لجنسٍ له يدٌ حقيقةً، ولا يقولون: يدُ الهوى، ولا يدُ الماء.

فَهَبْ أَنْ قَوْلَهُ: ﴿بِيَدِهِ الْمَلِكُ﴾ [الملك: ١] قد عَلِمَ مِنْهُ أَنْ الْمَرَادَ: بِقَدْرَتِهِ، لَكِنْ لَا يُتَجَوَّزُ بِذَلِكَ إِلَّا لِمَنْ لَهُ يَدٌ حَقِيقَةً. والفرقُ بين قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله: ﴿مِمَّا عَمِلْتَ أَيْدِيَنَا﴾ [يس: ٧١] من وجهين: أحدهما: أنه هنا^(١) أضافَ الفعلَ إليه، وبَيَّنَ أَنَّهُ خَلَقَهُ بِيَدَيْهِ، وَهَنَّاكَ أَضَافَ الْفِعْلَ إِلَى الْأَيْدِي.

الثاني: إنَّ من لغة العرب: أنهم يضعون اسمَ الجمع موضعَ التثنية إذا أُمنَ اللبسُ، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]؛ أي: يديهما، وقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]؛ أي: قلبكما، فكذلك قوله: ﴿مِمَّا عَمِلْتَ أَيْدِيَنَا﴾ [يس: ٧١]. وأمّا السُّنَّةُ: فكثيرةٌ جداً...»^(٢).

وقد ذَكَرَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ، وَمَنْ قَبْلَهُ كَثِيرٌ مِنْ أُمَّةِ السُّنَّةِ^(٣) عَدَدًا

(١) أي: في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾.

(٢) «المدنية في الحقيقة والمجاز» (ص ٥٩ - ٦١)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٣٦٩/٦ - ٣٧٠).

(٣) منهم: الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في «نقضه على المريسي» (ص ٧١ - ١٢٧)، والإمام ابن خزيمة في «التوحيد» (١/١٢٦ - ١٩٣)، ثم أوردَ الإمامُ ابنُ خزيمة فيهِ (١/١٩٣ - ٢٠١) بعضَ أقوالِ الجهمية وشبههم وبَيَّنَ بَعْدَهَا عَنِ اللَّغَةِ، وَمِنْهُمْ الْإِمَامُ الْأَجْرِيُّ فِي «الشريعة» (٣/١١٦٩ - ١١٨٥)، وَالْإِمَامُ ابْنُ بَطَّةَ فِي «الإبانة - الرد على الجهمية» =

من الأحاديث الصحيحة الصريحة، التي وردَ فيها ذكرُ هذه الصفةِ في صيغٍ متنوّعة، وسياقاتٍ مختلفة، تؤكّد استحالةَ صرفِها إلى المعنى المجازي حتى على القولِ به .

وممّا قاله الإمامُ عثمان بن سعيد الدارمي في الموضوع مخاطبًا المريسيّ - بعد أن ذكرَ تأويلاته لزيد - : «قد علمتَ أيها المريسيُّ أنّ هذه تفاسيرٌ مقلوبةٌ، خارجةٌ من كل معقول، لا يقبله إلّا كلُّ جهول، فإن ادّعتَ أن اليدَ قد عُرفتَ في كلام العرب أنها نعمة وقوة، قلنا لك: أجل؛ ولسنا بتفسيرها منك أجهل، غير أن تفسيرَ ذلك يستبينُ في سياق كلام المتكلم، حتى لا يُحتاجُ له من مثلك إلى تفسير، إذا قال الرجلُ: «لِفلانٍ عندي يدٌ أكافئه عليها»: علمَ كلُّ عالمٍ بالكلام أنّ يدَ فلانٍ ليست ببائنةٍ منه موضوعةٌ عند المتكلم، وإنما يُرادُ بها النعمةُ التي يشكر عليها، وكذلك إذا قال: «فلانٌ لي يدٌ وعضدٌ وناصرٌ»: علمنا أنّ فلانًا لا يمكنه أن يكون نفسَ يده، عضوه، ولا عضده، فإنما عنى به النصرَةَ والمعونةَ والتقويةَ، فإذا قال: ضربني فلانٌ بيده، وأعطاني الشيءَ بيده، وكتبَ لي بيده»: استحالَ أن يُقال: ضربني بنعمته، وعلمَ كلُّ عالمٍ بالكلام أنها اليدُ التي بها يضرب، وبها يكتب، وبها يعطي، لا النعمة... ولا يجوز لك أيها المريسي أن تنفي (اليَدَ) التي هي اليدُ لِمَا أنه وُجِدَ في فرط كلام العرب أن (اليَدَ) قد تكون نعمةً وقوةً، ولكن هذا في سياق الكلام معقول، وذلك في سياقِ الكلام معقول... وأظنُّ أنه ليس بك

= (٣/ ٢٨٥ - ٣١٨)، والإمامُ اللَّالكائيُّ في «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة والجماعة» (٢/ ٤٥٧ - ٤٦٨).

من الجهل بمعاني الكلام كل ما لا تعقل ما قلنا، ولكنك فيه كالغرق يتعلق بكل عود...»^(١).

ولا يفوتني أن أشير هنا إلى أن الإمام ابن القيم قد تكلم في هذه الصفة بتفصيل أكثر مما ورد في كلام شيخه، ورد كونها من المجاز من عشرين وجهًا^(٢)، ولو لا خوف الإطالة للخصت كلامه هنا لأهميته، ولكن مريد الحق يكفيه أقل مما أوردناه هنا، بيد أن الأمر بالنسبة لكثير من المنكرين هو كما قاله الدارمي في المريسي: «وما أحسب هذا المريسي إلا وهو على يقين من نفسه أنها تأويل ضلال، ودعوى محال، غير أنه مكذب الأصل، متلطف لتكذبه بمحال التأويل، كيلا يفتن لتكذبه أهل الجهل، ولئن كان أهل الجهل في غلط من أمره؛ إن أهل العلم لعلى يقين، فلا يظن المنسلخ من دين الله أنه يُغالط بتأويله هذا إلا من قد أضله الله، وجعل على قلبه وسمعه وبصره غشاوة»^(٣).

قلت: هذا في زمن الدارمي - رحمه الله تعالى - حيث العلماء متوفرون، وكلمة الجهمية مكبوتة، ومتميزة بالنسبة إلى أعلامها المعروفين لدى الأمة بالانحراف، وقد تغيرت الأحوال بعد ما تقمص السنة كثير من أهل البدع الذين يأخذون بأقوال الجهمية؛ كالرازي، والتفتازاني، وغيرهما، وبدأت أفكار الجهمية تُنشر باسم السنة، واندثرت معالم السنة في كثير من بلاد الإسلام، وصارت السنة غريبة

(١) «نقض عثمان بن سعيد الدارمي علي المريسي» (ص ١٢٤ - ١٢٥).

(٢) انظر: «مختصر الصواعق المرسله» (ص ٣٢٢ - ٣٣٥).

(٣) «نقض عثمان بن سعيد الدارمي علي المريسي» (ص ٩٢).

عند أكثر المسلمين، والآخذون بها قلة من الناس يُرشقون بوابلٍ من التهم الكثيفة المتنوعة من قبل كثيرٍ من أدياء العلم، تسببت في إبعاد كثيرٍ من المسلمين عنهم، والله المستعان، وهو الموفق للصواب، وهو المسؤول أن يُحيينا على السُنَّة، ويُميتنا عليها، ويستعملنا في نشرها والذود عنها، وهو سبحانه وليُّ ذلك والقادر عليه^(١).



(١) وانظر: «الماتريديّة» للدكتور شمس الدين (٣/٥١ - ٧٠)، وقد تكلم في هذه الصفة بما لا مزيدَ عليه، وانظر: «الصفات الإلهية» للدكتور أمان الجامي (ص ٣٠٤ - ٣٠٩).

المطلب الساس

القرينة في المجاز بين الحقيقة والوهم

إنَّ الأصلَ في الكلام: أن يُحمَلَ على الحقيقة، ولا يُعدَل إلى المجاز إلاَّ لدليلٍ صارفٍ عن الحقيقة، وهذا الأمرُ متفقٌ عليه بين جميع القائلين بالمجاز، لم يَختلف في ذلك أحدٌ منهم^(١)، وأكّدوا ذلك بأنَّ الأصلَ في الكلام هو الحقيقة، والمجاز خلافُ الأصل، واستدلّوا لكون الحقيقة هي الأصل بأدلةٍ كثيرةٍ ليس هذا موضعُ عرضها^(٢).

(١) انظر - على سبيل المثال لا الحصر - : «أسرار البلاغة» للجرجاني (ص ٣٩٣)، «المستصفي» للغزالي (٢/٣٥)، «شرح تنقيح الفصول» (ص ١١٢)، «المحصول» للرازي (١/٣٣٩)، «التفسير الكبير» له (٤/١٧٢) - عند تفسيره للآية (١٥٥) من سورة البقرة - و: (٣٢/٦٤) - عند تفسيره للآية الثانية من سورة (العاديات) -، «روضة الناظر» لابن قدامة (٢/٢١)، «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» لابن الأثير الجزري (١/٧٨)، «التنقيح في أصول الفقه» لصدر الشريعة (١/١٤٠)، «التوضيح لمتن التنقيح» له (١/١٥٢)، «التلويح» للفتازاني (١/١٥٣).

(٢) انظر: «المحصول» للرازي (١/٣٣٩ - ٣٤٢)، «منهاج الأصول» للبيضاوي - مع «نهاية السؤل» - (٢/١٧٠ - ١٧١)، «الطراز» للعلوي (١/١٤٣ - ١٤٤)، «البحر المحيط» للزرکشي (٢/١٩١)، «فلسفة المجاز» (ص ٦).

١ - وعلى هذا، فالقرينةُ «من الركائز المهمة في البحث المجازي.. فهي الفارقُ الأساسُ الذي يُميّزُ بين الحقيقة والمجاز - عند القائلين به -؛ إذ لا معنى للحقيقة إلا كونها مستقلةً بالإفادة دون القرينة»^(١)، واللفظُ الذي «لا يُفهم منه المعنى المرادُ إلا بالقرينة فهو المجاز»^(٢).

وقد تقدّم أن المرادَ بالقرينة في باب المجاز: أنها الأمرُ الذي يَصرفُ الذهنَ عن المعنى الأصليِّ للكلمة إلى المعنى المجازي^(٣)، فوظيفتها في باب المجاز هي «حجبُ المعنى الحقيقي، وتركيزُ الانتباه حول المعنى المجازي فقط»^(٤).

وقد اتفقت كلمةُ المجازيين القدامى وأكثرِ المعاصرين على ذلك، إلا أن بعضهم تنبّه إلى نقطة الضعف في هذا التقرير، فقال مستدرِكًا على النظرية السابقة: «ولكن عندما لا يُرادُ المعنى الحقيقي لوجودِ هذا الحاجز المعتم (وهو القرينة) فإنّ ذلك يعني تجفيفَ منبع القوة والحياة في النصوص المجازية»^(٥).

(١) انظر: «أساليب المجاز في القرآن الكريم» (ص ١٣٣) نقلًا عن (الدراسات النحوية واللغوية في مؤلفات شيخ الإسلام) (ص ٢٣١).

(٢) «إرشاد الفحول» (١/١٤٩).

(٣) انظر ما تقدم في: (ص ٨٣٣).

(٤) «المجاز في البلاغة العربية» للدكتور مهدي صالح السامرائي (ص ٢١٧).

(٥) «المجاز في البلاغة العربية» (ص ٢١٧)، وقد دَلَّ فيه لرأيه بقوله: «إننا عندما نسمّي الشخصَ أسدًا، فإنّ غرضنا أن ندّعي له شجاعةً فائقةً ليست له على وجه الحقيقة، الأسدُ هو مصدرُ هذه الشجاعة، ولكن لو انقطع تصوّرُ هذا المصدر بفعلِ القرينة: فمن أين نتصوّرُ مصدرَ الشجاعة =

ومما ينبغي أن أشير إليه هنا: أنّ من مظاهر اضطراب القائلين بالمجاز هو شبه اتفاههم على أنّ القرينة المجازية هي المانعة من إرادة المعنى الأصلي، كما تقدم، ذلك: أنّ هذا لا يصح في القرينة التي يردُّ ذكرها عندهم عندما يقررون الفرق بين الحقيقة والمجاز، وأنّ الثاني هو الذي يتوقف على القرينة، فلا يسوغ أن نفهم من القرينة هنا تلك التي تمنع من إرادة المعنى الأصلي، بل هي تلك التي تُعين على فهم المعنى المراد، أو تفيدُهما معاً.

٢ - والقرينة عند عامة علماء البلاغة على ثلاثة أقسام:

أ - القرينة العقلية: نحو قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فالعقل يُدرك أنّ سؤال القرية لا يصح، فيُفهم أنّ المراد أهلها.

ب - القرينة العرفية: نحو: (بنى الأمير المدينة)؛ فإنّ مشاركة الأمير في البناء وإن كانت غير ممتنعة عقلاً، ولكن العرف والعادة تمنع أن يُباشِر الأمير العمل بنفسه، فيُفهم من ذلك أنّ المراد بذلك: أنّ الأمير أمر بذلك.

ج - القرينة اللفظية: مثل قولهم: أسدٌ شاكي السلاح، أو حسن الثياب^(١).

= والقوة. إنّ الذي أعتقده هو: أن القرينة لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، إنما هي أداة ربط وحسب، أداة تربط بين ما يُسمى مجازاً، وما يُسمى حقيقةً. هي نقطة الأجزاء المتجاذبة، فالطرفان في الجمل المجازية. يقفان متساويين ومتضادين، ويصدمان معاً ويتجاذبان، ومكان الجذب هو هذه القرينة».

(١) انظر: «المجاز في البلاغة العربية» للدكتور مهدي صالح السامرائي (ص ٢١٦).

وبعضهم يجعلها على قسمين: عقلية، ولفظية^(١)، أو: لفظية وحالية، ويفسر اللفظية بأنها: «عبارة عن لفظٍ موجودٍ في الكلام أو في الجملة، يدل على أنّ المعنى المراد أو المقصود يُغايِرُ دلالة الألفاظ الحقيقية»، والحالية بأنها «قرينةٌ غيرُ لفظية، وإنما يُستدلُّ عليها من سياق الكلام»^(٢)، وذلك مثل القول عند رؤية امرأةٍ جميلة: (أطلَّ البدرُ)، فسباقُ الحال - وهو ظهورُ المرأة - هو القرينةُ التي دلَّت على أنّ البدرَ مستعملٌ استعمالاً مجازياً في المرأة، وأنه قد هجر دلالاته الحقيقية إلى هذه الدلالة المجازية^(٣).

٣ - وإذا أردنا أن نرى تطبيقَ المجازين لما قرره في القرينة في باب الأسماء والصفات، نكتشف بسهولة تحكّمهم في هذا الباب، وأنه لا وجودَ هنا لما سمّوه قرائن لفظية أو عرفية، وإنما ينحصر الأمرُ في القرينة العقلية، وقد أحسن أحدُ الباحثين حينما قال: «إنّ الراصدَ لكثيرٍ من المخالفات العقديّة يلحظُ أنّ من أهمّ أسبابها هو الاعتمادُ على القرينة العقلية، فإذا جاؤوا - مثلاً - إلى قوله تعالى في سورة الفجر: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، قالوا: إنه مجازٌ بالحذف... فإذا بحثت عن تعليلٍ لهذا التأويل: رأيتهم يعزّون ذلك لاستحالة عقلًا!!

(١) انظر: «معجم البلاغة العربية» (ص ٥٣٥)، «في البلاغة العربية» (٣٥٠)، وقد اعتبر الأخيرُ منهما أن العقلية هي الحالية.

(٢) «البلاغة وقضايا المشترك اللفظي» للدكتور عبد الواحد حسن الشيخ (ص ٧٠، ٧٢).

(٣) «إنكار المجاز عند ابن تيمية» (ص ١٦٣).

وإذا تحدّثوا عن المشاكلة^(١): جعلوا من أمثلتها قوله **وَعَلَّكَ فِي** سورة (المائدة): **﴿تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾** [المائدة: ١١٦]، وصرّحوا: أنّ مجيء نفس الله إنما هو من باب المشاكلة، متكئين على جانب العقل في استحالة أن يكون لله نفساً!!

ومن خلال عرضي لِمَا وَقَعَ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ الْبَلَاغِيِّينَ مِنْ مَخَالَفَاتٍ لِمُعْتَقِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ: أدركتُ أنّ جِلَّ ذَلِكَ بِسَبَبِ الْاعْتِمَادِ عَلَى الْقَرِينَةِ الْعَقْلِيَّةِ^(٢).

وقال شيخُ الإسلام عن موقف النفاة: «وأما الجهمية المتكلمة فيقولون: إنّ القرينة الصارفة لهم عمّا دلَّ عليه الخطاب: هو العقل»^(٣).

وعلى هذا نستطيع أن نقرّر - وبكل ثقةٍ واطمئنان - أنّ المتكلمين أضافوا بند (القرينة) في باب المجاز لمزيدٍ من التوغّل في التعمية على أغراضهم الفاسدة، والتستّر وراء حشدٍ من الاصطلاحات لتمير الباطلِ وسط سِيَاجٍ قد زُوِّدَ بَعْدَهُ قَنَوَاتٍ

(١) (المشاكلة) لغةً: المماثلة، وفي اصطلاح البلاغيين: ذكرُ الشيء بلفظٍ غيره؛ لوقوعه في صحبة ذلك الغير. «معجم البلاغة العربية» (ص ٣١٢)، وانظر: «مفتاح العلوم» (ص ٤٢٤)، «مختصر المعاني» (ص ٣٢١)، «المطول» (ص ٦٤٨)، والجميعُ مثلوا بهذا المثال.

(٢) «المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السُّنَّة» للدكتور محمد الصامل (ص ١٥٢).

(٣) «القاعدة المراكشية» (ص ٥٠).

توفر له الشرعية المطلوبة - حسب زعمهم - كلُّ ذلك لتتم عملية التأويل التي يصطنعون لها هذه الاصطلاحات - وهي المقصودة في النهاية - تحت غطاءٍ منيعٍ من الضوابط التي تستمدُّ قوتها مما هيئت لها من مصطلحاتٍ جوفاء، ليس وراءها إلا التمويه والتليس، والقضية من بدايتها إلى نهايتها محكومةٌ بأصلهم الفاسد الذي أصلوه لإبعاد النصوص، وهو تحكيم العقل، «وكلُّ ما كان من تكلفٍ في التأويل، وتعسفٍ في التعليل على ما اقتضته نظرية الحقيقة والمجاز... مردهُ إلى المعارض العقلي، الذي ليس له في الكلام وجود، طلع على البلاغيين، كما طلع على المتكلمين والفلاسفة، من فلسفةٍ من الماهيات الكلاسيكية، فحجج هؤلاء هؤلاء واحدة، وعاصفةُ النفي التي أتت على الوجود اللغوي عندهم واحدة...»^(١).

إنّ مناقشة القائلين بالمجاز في باب القرينة وحدها يطول، وأحيلُ القارئ إلى دراسة هادفةٍ فيها خاصةً، كتبها الدكتور أحمد محمد علي، وقد أشادَ بها عددٌ من المختصين بالبلاغة من أهل السُّنة، وهي تشتمل على آراءٍ سديدةٍ في الموضوع، أهمُّها وقفةُ الدكتور الطويلة مع ما نُسجَ حول القرينة العقلية، وإبطال هذه النظرية بنفسِ هاديٍ استنادًا على حقائق ثابتة، مع العلم بأن الدكتور المذكور من القائلين بالمجاز.

وحسبي في هذه العجالة أن أشير إلى الأمور الآتية:

(١) «فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث» (ص ١٨٦).

أولاً: روافد نظرية القرينة العقلية:

تنبني هذه النظرية على دعامتين أساسيتين، هما: قياس الغائب على الشاهد، واعتبار المتلقي هو المرجع في المجاز.

١ - قياس الغائب على الشاهد:

ينطلق المتكلمون في أكثر تعاملاتهم مع النصوص الواردة في الأمور الغيبية - ومنها الصفات الإلهية - من قياس الغائب على الشاهد، ومن ثمّ فمقياس الحقيقة أو المجاز عندهم هو معرفتهم (المحدود) عن هذا الكون المشاهد، فما عرفوه فهو حقيقة، وما لم يعرفوه فليس كذلك.

ولتوضيح الرؤية أكثر، أقتبس من مقال الدكتور أحمد محمد على ما يُعينا على فهم المسألة:

أ - لا شك أنّ الإنسان قد فضّل بخصيصة النطق والكلام، ولا يُشاركه فيهما شيءٌ من عالم النبات، أو الحيوان، أو الجمادات.

ب - «ومن هنا: فإنّ مخاطبة العربيّ القديم للظّل والأثر والدّمّن^(١)، واستنطاقه وسؤاله إياه ومحاورته: كانت كلّها من قبيل المجازات - على المفهوم المتعارف بين القائلين بها - ولا شيء منها يمكن أن يتصل بالحقيقة من قريب أو بعيد، ولا يختلف عالم الحيوان في نظر الإنسان عن الجمادات في هذه الحقيقة، فهي لا تنطق ولا تتكلم، ومن نسب إليها الكلام فبطريق المجاز،

(١) (الدّمّن) جمع (دمنة)، وهي: آثار الدار والناس. «القاموس المحيط»

وعنتره^(١) حينما يقولُ في جواده:

لو كان يدري ما المحاوره اشتكى ولكان لو علمَ الكلامَ مُكَلِّمي^(٢)
ينفي عنه حقيقة الكلام، وحقيقة الشكوى بالحوار واللغة،
ولكنه لا ينفي فهمه لحال جواده، فالعبرة والتحمُّم هي لغته التي
يشتكي بها:

وازورّ من وقع القنا بلبانه وشكا إليّ بعبرة وتحمُّم^(٣)
وما يفعله مع جواده يفعله مع دار عبلة:

يا دارَ عبلة بالجواء تكلمي وعمي صباحاً دار عبلة واسلمي!^(٤)
فليس يشك أحدٌ أنه لا كلام من دار عبلة، ولا حوار، ولكنها
قد تنبئ بظاهر حالها عن الكثير والكثير، وهو نفسه يقول:

أعياءك رسمُ الدار لم يتكلم حتى تكلم كالأصمِّ الأعجم^(٥)

(١) هو: عنتر بن شداد بن عمرو العبسي (ت نحو ٢٢ ق.هـ)، من أشهر
فرسان العرب في الجاهلية، ومن شعراء الطبقة الأولى، وهو من أهل
نجد، كان مغرمًا بابنة عمه (عبلة)، وقل أن تخلو له قصيدة من ذكرها.
ترجمته في: «الأغاني» (٢٣٧/٨)، «خزانة الأدب» للبغدادي (٦٢/١)،
«الأعلام» (٩١/٥).

(٢) «شعر عنتر» (ص ٣٣)، «ديوان أشعار العرب» لأبي زيد القرشي
(ص ٢٢١).

(٣) «شعر عنتر» (ص ٣٣)، «معلقة عنتر» بشرح ابن الأنباري (ص ٣٦٠)،
ومعنى (وازورّ): مال، و(اللبان): ما جرى عليه اللبب - وهو موضع
القلادة من الصدر - من الصدر، و(التحمُّم): صوت متقطع دون
الصهيل.

(٤) «شعر عنتر» (ص ٢٠)، «جمهرة أشعار العرب» للقرشي (ص ٢١١).

(٥) «شعر عنتر» (ص ٢٠).

فالكلامُ المثبَّتُ في الشطر الثاني مجاز لا حقيقة له، والكلامُ المنفيُّ هو الحقيقة، فإذا لم يكن هناك كلامٌ وحوارٌ ولغة، فهناك دلالةٌ مستفادة.

وإذا قال المثقب العبدى^(١):

تقولُ وقد درأتُ لها وَضِيني أَهذا دينُهُ أَبداً وديني
أكلَّ الدهرِ حِلًّا وارتحالٌ؟! فلا يُبقي عليَّ ولا يقيني!^(٢)
وهي لم تقل شيئاً، ولم يسمع هو شيئاً: فهمَ الناسُ هذا الشعرَ
على مجازهِ بسهولةٍ ويسرٍ، وكذلك إذا قال العتابي^(٣):
يا ليلةً لي بجوارين ساهرةً حتى تكلم في الصبح العصافيرُ^(٤)
فهمَ الناسُ أن العصافيرَ لا تقول شيئاً، ولا تتكلم، وإنما هذا
مجاز.

(١) هو: العائذُ بن محصن بن ثعلبة (ت نحو ٣٥ ق.هـ)، من بني عبد القيس، من ربيعة، شاعرٌ جاهلي، من أهل البحرين، ترجمته في: «الشعر والشعراء» (١٤٧)، «خزانة الأدب» للبيгдаدي (٤/٤٣١)، «الأعلام» (٣/٤٣١).

(٢) «المفضليات» (ص ٢٩٢)، «أمالي اليزيدي» (ص ١١٤)، «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة (ص ١٠٧).

(٣) لعله: كلثوم بن عمرو بن أيوب التغلبي، أبو عمرو (ت ٢٢٠هـ)، من بني عتاب بن سعد، من أهل الشام، رمي بالزندقة فطلبه الرشيد، فهرب إلى اليمن، فسعى الفضلُ بن يحيى البرمكي بأخذ الأمان له من الرشيد، فأمنه، وعاد، فاختص بالبرامكة. ترجمته في: «فوات الوفيات» (٢/١٣٩)، «تاريخ بغداد» (١٢/٤٨٨)، «الأعلام» (٥/٢٣١).

(٤) «العمدة في محاسن الشعر وآدابه» لابن رشيق القيرواني (ص ٢٤٩).

ج - فلما جاء رسول الله ﷺ وحَدَّثَ الناسَ بكلام البقرة وكلام الذئب تعجَّبَ الناسُ، في حين لم يُعلم أحدٌ تعجَّبَ من كلام عصفير العتابي وقول ناقة المثقب العبدي، ففي حديث البخاري الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: «صلى رسول الله ﷺ صلاة الصبح، ثم أقبل على الناس، فقال: «بينا رجل يسوق بقرةً، إذ ركبها، فضربها، فقالت: إننا لم نُخلَقْ لهذا، إنما خُلِقنا للحرث»، فقال الناسُ: سبحان الله!! بقرةٌ تتكلم^(١)؟ فقال: «فإني أومنُ بهذا وأنا وأبو بكر وعمر»، وما هما ثمَّ^(٢).

«وبينما رجلٌ في غنمه، إذا عدأ الذئبُ فذهبَ منها بشاةٍ، فطلبَ حتى كأنه استنقذها منه، فقال له الذئبُ: هذا استنقذتها مني، فَمَن لها يومَ السَّبُعِ، يومَ لا راعي له غيري؟، فقال الناسُ: سبحان الله! ذئبٌ يتكلم؟! قال: «فإني أومنُ بهذا، أنا وأبو بكر وعمر» وما هما ثمَّ^(٣).

«ولا يذهبنَّ عقلٌ إلى أن هذا من قبيل التمثيل، فلو كان كذلك ما اندهشَ الناسُ ولا عجبوا، كما أنه لو كان مجازاً لَمَا كان ردُّ الفعل على هذه الصورة، إنَّ وجهَ العجب هنا: أنَّ الرسولَ ﷺ يُخبرهم بما لا يعرفون، ولا يقع تحت حواسهم ولا إدراكهم، ولم

(١) ولفظُ مسلم: «فقال الناسُ: سبحان الله! تعجباً وفزعاً، أبقرة تتكلم؟».

(٢) أي: لم يكن أبو بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه حاضرين في المجلس.

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري في مواضع، وهذا لفظه في كتاب الأنبياء، باب رقم (٥٣)، (٥٩٢/٦)، ح (٣٤٧١)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» (٤/١٨٥٧ - ١٨٥٨)، ح (٢٣٨٨) في فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

يكن الحديث عن معجزات الأنبياء، ولا كرامات الأولياء، حتى يدخل في خوارق العادات عند المسلمين، ومن هنا كان وجه العجب والدهشة.

فهل يمكن أن يكون كلام الذئب والبقرة هنا ككلام عصافير العتابي وكلام ناقة المثقب العبدي؟ إنهما لا شك مختلفان، فما هنا أدخله المسلمون في الحقائق فاندeshوا له وعجبوا منه، وما هناك أدخلوه في المجاز فقبلوه واستساغوه.

ومن هذا الباب ما ورد في الحديث المرفوع: «والذي نفسي بيده لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنس، ويكلم الرجل نعله وعذبة سوطه، ويُخبره فخذُه بحديث أهله بعده»^(١).

فالرسول ﷺ «يُخبرنا عن كلام الحيوان، وكلام الجماد، ولا يُعقل أن يكون هذا الكلام كلام دلالة ككلام جواد عنترة وقول ناقة المثقب العبدي، فهذا لا علاقة له بيوم القيامة، وإنما يحدث في

(١) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٣/٨٣ - ٨٤)، ح(١١٧٩٢)، والترمذي في «جامعه» (٢١٨١) في الفتن، باب ما جاء في كلام السباع، وابن حبان في «صحيحه» (٤١٨/١٤ - ٤١٩)، ح(٦٤٩٤)، واللفظ له، والحاكم في «المستدرک» (٤/٤٦٧)، وصححه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وقال الترمذي: «وهذا حديث حسن غريب - وفي بعض النسخ: حسن صحيح غريب - لا نعرفه إلا من حديث القاسم بن الفضل، والقاسم بن الفضل ثقة مأمون عند أهل الحديث، وثقه يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي»، وأورده الشيخ الألباني في «الصحيح» (١/القسم الأول/٢٤١ - ٢٤٢)، ح(١٢٢)، وصححه في «صحيح سنن الترمذي» (٢/٤٦٦).

كل وقت، وكل مكان، إن الكلام هنا ولا شك كلامٌ حقيقي، وليس لمن يجهل حقيقة هذا الكلام أن يؤوِّله أو يُدخله المجاز؛ لأن من يفعل ذلك إنما يُفقدُه تميُّزه، وحينئذٍ يتساوى مع حديث الناس عن كلام الطلل، والناقة، والجواد، وغير ذلك... وفي قصة سليمان عليه السلام مع النمل والهدهد ما يزيد الأمر وضوحًا وبيانا، ففي قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَأَيُّهَا النَّاسُ عُلِمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل: ١٦] إخبارٌ بأن تعليمه منطق الطير من الفضل المبين، وبناء الفعلين «عُلمنا» و«أوتينا» للمفعول يعني: أن هذا ليس من كسبه واجتهاده، وإنما هو فضلٌ من الله خصَّه به، وتفسيرُ منطق الطير هنا بالمجاز ينزلُ به إلى مستوى لا تفضيلَ فيه ولا تميُّز، وهو أمرٌ يمكن أن يتمَّ بكسب الإنسان، إنَّ الناسَ كانت وما زالت تفهم عن الحيوان ما يريد، وتُدرك ما يشعر به... وكلما ازداد الإنسان من الحيوان قربًا كان أكثر إدراكًا له، وأقدرَ على فهم دخائله... ولو كان سليمان عليه السلام على هذه الشاكلة لَمَا كان له فضلٌ ولا تميُّز.

ثم إنَّ الحكمَ على هذا بأنه مجاز حكمٌ على شيءٍ لا نعرفُ حقيقته، فليست الحقيقةُ هي ما نحيط به علمًا، وحينئذٍ يكون ما خرجَ عنه مجازًا، ولكن الحقيقةُ أوسع من هذا وأكبر، ونحن ما نعرفُ من الحقائق إلاَّ النَّزَرَ اليسير، ولا شك أنَّ الأنبياءَ أكثر علمًا بالحقائق وإدراكًا لها، فإذا أخبرونا عن شيءٍ لا نحيطُ علمًا بحقيقته: فلماذا نقيسُه إلى علمنا المحدودِ بالحقائق، فما وافقها فهو حقيقة وما جاوزها فهو مجاز؟!

نعم، نحن نجهل حقيقة منطق الطير، ونجهل كلام الحيوان، وإذا كنا نعلم أنّ الإنسان ناطقٌ، ونعلم أنّ الحيوان والنبات والجماد لا ينطق: فليس معنى ذلك أنّ هذا هو الحقّ الذي ليس وراءه حق، أمّا أنّ المنطق لا يكون إلّا بلسان، أو أنه لا يكون إلّا من حي: فهذا أيضًا حكمٌ مبنيٌّ على معرفةٍ جزئية، والقول به تحكّم لا مبرر له، وإذا كان الإنسان قد استنطق الآلات، وهي جمادٌ، فكيف نستبعد أن يُنطق الله تعالى الحيوان أو الجماد؟^(١).

إنّ بين دلالة المنطق في قول سليمان عليه السلام وبينها في أقوال الشعراء السابقين من الفرق ما لا يمكن إهداره، سواء في ذلك رد الكلام إلى مصدره، وهذا أمرٌ مهم، أو مراعاة القرائن اللفظية، ومَنْ يجعل النصّين في درجةٍ واحدةٍ: يُهدر هذا الفرق، وممن أهدر هذا الفرق هو العز ابن عبد السلام^(٢) في النوع السادس والثلاثين من أنواع المجاز، وهو «التجوُّزُ بلسان المقال عن دلالة الحال» لاشتراكهما في الدلالة^(٣).

(١) «رأي في حقيقة المجاز» (ص ١٤٩ - ١٥٠).

(٢) هو: الإمام عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الشافعي، عز الدين، الملقب بـ«سلطان العلماء» (ت ٦٦٠هـ)، لقبه بذلك تلميذه ابن دقيق العيد، من أئمة الشافعية والأشعرية في وقته، جمع إلى أشعريته بدعة الصوفية، وكان شديدًا على أهل السنّة، يرميهم بالحشو والتجسيم. ترجمته في: «الذيل على الروضتين» (ص ٢١٦)، «الوافي بالوفيات» (١٨/٥٢٠)، «البداية والنهاية» (١٧/٤٤١)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/٢٠٩)، «الموسوعة الميسرة» (٢/١٢٤٢).

(٣) انظر: «مجاز القرآن» له (ص ٣٣٦).

ونقول بعد هذا التمهيد: إذا صحَّ ما قررناه: استطعنا أن نحكم على قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤] بأنه حقيقة لما يلي:

«أولاً: لأنَّ الكلامَ صادرٌ عن من يعلم حقيقة هذا الأمر، فأخباره لا يصح صرفه عن ظاهره بناءً على معرفتنا الجزئية القاصرة، وإلا كان الحكم على المجاز هو المستقبل لا المرسل، وهذا ما لا أعلم أحدًا يقول به، ويمكن أن يكون المستقبل حكمًا إذا تساوى علمه مع علم المرسل في هذه الجزئية.

وثانيًا: لأنَّ قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ يقطع الطريق على كل محاولة لإدخال المجاز؛ لأنَّ التسبيح المجازي مفهومٌ لنا بسهولة ويسر، ومحاولة إغفال هذا كله، وجعل الأسلوب من المجاز تعني أن ما نعلمه هو الحقيقة، ولا حقيقة وراءها»^(١).

هذا، وقد سلك المتكلمون من المعتزلة - وتبعهم كثير من الأشاعرة - مسلك التأويل والمجاز في جميع الآيات والأحاديث التي تُثبت لغير العقلاء تمييزًا؛ كالسجود، والتسبيح، والقول، وغيرها. كما سلكوا المسلك نفسه في النصوص التي زعموا أنها تصادم الأدلة العقلية المزعومة، التي جعلوها حاكمة على النصوص^(٢).

(١) «رأي في قرينة المجاز» (ص ١٥٢).

(٢) انظر: «البيان في ضوء أساليب القرآن» (ص ١٣٦ - ١٣٨)، «التفسير اللغوي للقرآن الكريم» (ص ٥٤٣)، «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة» (١/ ٤٤٢).

وإليك مثالين لتجلية تخبطهم في الموضوع:

١ - يقول الزمخشري في آية الإسراء السابقة: «والمراد: أنها تسبّح بلسان الحال، حيث تدل على الصانع، وعلى قدرته وحكمته، فكأنها تنطق بذلك، وكأنها تُنزه الله وَعَبَّادَهُ مما لا يجوز عليه من الشركاء وغيرها.

فإن قلت: فما تصنع بقوله: ﴿وَلَكِنْ لَا نَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ وهذا التسيبُ مفقودٌ معلوم؟ قلت: الخطابُ للمشركين، وهم وإن كانوا إذا سئلوا عن خالق السماوات والأرض قالوا: الله؛ إلا أنهم لما جعلوا معه آلهةً مع إقرارهم: فكأنهم لم ينظروا ولم يقرّوا؛ لأنّ نتيجة النظر الصحيح والإقرار الثابت خلاف ما كانوا عليه، فإذا لم يفقهوا التسيبَ، ولم يستوضحوا الدلالة على الخالق.

فإن قلت: «من فيهن» يُسبّحون على الحقيقة، وهم الملائكة والثقلان، وقد عُظفوا على السماوات والأرض، فما وجهه؟ قلت: التسيبُ المجازيُّ حاصلٌ في الجميع، فوجب الحملُ عليه، وإلا كانت الكلمة الواحدة في حالة واحدةٍ محمولةً على الحقيقة والمجاز»^(١).

هكذا يَقلُّبُ الزمخشريُّ الحقيقةَ الناصعة، ويتنكَّرُ لها، ويُغَلِّبُ غيرَ العقلاء على العقلاء، ويَحْمَلُ تسيبَ الجميع على التسيبِ المجازي، على الرغم مما استعرضه هو مما يُعكِّرُ عليه في الآية نفسها.

(١) تفسير (الكشاف) للزمخشري (٢/٦٢٦ - ٦٢٧) عند تفسيره الآية (٤٤) من سورة «الإسراء».

٢ - وقد وافقه فخر الدين الرازي، وأبى إلا أن يخطو خطواتٍ أخرى نحو الانحراف، حيث قال - بعد تقريره لبعض ما مرَّ في كلام الزمخشري -:

«واعلم: أنا لو جَوَّزنا في الجمادِ أن يكون عالمًا متكلمًا: لَعَجَزنا عن الاستدلالِ بكونه تعالى عالمًا، قادرًا: على كونه حيًّا، وحينئذٍ يَفْسُدُ علينا بابُ العلم بكونه [تعالى] حيًّا، وذلك كفر، فإنه يُقال: إذا جازَ في الجماداتِ أن تكون عالِمَةً بذات الله تعالى وصفاته، وتسبُّحه، مع أنها ليست بأحياء: فحينئذٍ لا يلزمُ من كون الشيءِ عالمًا قادرًا متكلمًا: كونه حيًّا، فلم يلزم من كونه تعالى عالمًا قادرًا: كونه حيًّا، وذلك جهلٌ وكفر؛ لأن من المعلوم بالضرورة: أن من ليس بحي لم يكن عالمًا قادرًا متكلمًا، هذا هو القولُ الذي أُطبقَ العلماءُ المحققون^(١) عليه...»^(٢).

ثم أجابَ عن الاستدلالِ بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ بكلامٍ طويلٍ لا يخرجُ في خلاصته عما قرره الزمخشري^(٣).

لا يكادُ المرءُ يصدق بمثل هذا الهراءِ لولا أنه مسطورٌ في كتابٍ لا يُشكُّ في نسبته إلى القائل، وهو أغربُ ما يكون من الزمخشري والرازي، اللذين صرفا شطرًا من عمرهما في تفسير القرآن الكريم، ولكنها الأهواء!!.

(١) أي: علماء أهل الكلام والمنطق اليوناني، وما بعدهم عن التحقيق.

(٢) «التفسير الكبير» له (٣٤٧/٢٠).

(٣) المصدر السابق (٣٤٧/٢٠ - ٣٤٨).

فليتدبر المسلم فيما يزعم هؤلاء المتكلمون من الدفاع عن الإسلام، ولينظر: كيف أنهم جعلوه عرضةً لأدنى الشبهات، لا يستقيم بعضه إلا بتكذيب بعضه، وكيف أنهم استطاعوا تنحية الوحي عن أهم أمور العقيدة، وعلّقوها بأوهامٍ سخيفةٍ لا تثبتُ أمام أضعف التشكيكات والإشكالات!.

فالرازيُّ وأمثاله لم يجدوا لإثبات حياته تعالى إلا هذا الدليل «المسكين»، ثم باتوا يحرسونه خوفاً من انهياره، واستلزام ذلك لسلب الحياة عنه تعالى، ولزوم الكفر بذلك!.

وفي الحقيقة: لم يكن دفاعهم عن الإسلام إلا نقمةً عليه في الأغلب، كما أنه لم يكن إلا دفاعاً عن شبهاتهم، وكان دفاعهم - في كثيرٍ من الأحيان - ضدّ الآيات والأحاديث، كما هو واضحٌ هنا.

وهذا يُذكرني بتعليق الأشاعرة والماتريدية إثبات وجود الله تعالى بـ«الجوهر الفرد»، فكيف يكون مصيرُ هذا الاعتقادِ إذا تزعزعَ هذا المبدأ، بل كيف سيكون مصيره الآن بعد ما ثبت - بما لا يدعُ مجالاً للشك - بطلانُ تلك النظرية؟!.

ومن ناحيةٍ أخرى: نقارنُ موقفَ الرازيِّ هذا مع موقفٍ آخر له في مسألةٍ شبيهة، وهي: أنه تابعُ الفارابيِّ وابن سينا في كون الأفلاك أحياء، عاقلة، متحركةً بالإرادة، وأن النفوسَ الفلكيةَ تُحركُ أجسامَ الأفلاكِ في حركةٍ شوقيةٍ تقصدُ منها التَّشَبُّهَ بالعقولِ المفارقةِ^(١)، وهي

(١) انظر: «عيون المسائل» للفارابي (ص ٥٣)، «الشفاء» لابن سينا (٢/٣٨١) وما بعدها، «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٣٨٤ - ٣٨٥).

نظرية فلسفية ترجع في أصولها إلى أرسطو^(١).

وقد تابع الرازي أولئك الزنادقة في هذه النظرية^(٢)، واستدل لها من الكتاب والسنة، وقد عقد فصلاً «في الدلالة على أن الكواكب والأفلاك أحياء ناطقة»، ثم قال:

«اعلم: أن أهل الظاهر (!) إذا سمعوا هذا الكلام استبعدوه، وهذا الاستبعاد مستبعدٌ منهم جداً، وذلك أنهم يروون خبراً عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنَّ الشمسَ عند الغروب يُذهبُ بها إلى تحت العرش، وعند الطلوع تسجدُ لله تعالى سجدةً ثم تطلع»، ومعلومٌ أن السجودَ لا يصحُّ إلا إذا كانت عارفةً بربها، وذلك يقتضي إثبات الحياة والقدرة والعلم، فوجبَ بمقتضى هذا الخبر: كونُ الشمس حيواناً مطيعاً لله»^(٣).

ثم استدلل على حياة الأفلاك ببعض الآيات^(٤)، منها: قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَايْنَهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢].

(١) انظر التفصيل في: «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» (ص ٣٨٢) وما بعدها.

(٢) يقول الدكتور محمد الزرکان عن موقف الرازي من هذه النظرية: «وإذا صحَّ لنا أن نجعل رأيه في آخر كتبه هو المعتمد: فإذا نقول: إنه ههنا من تلاميذ ابن سينا المخلصين، المتابعين له في نظريته، إلا في فروقٍ يسيرة». «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» للزرکان (ص ٣٨٥).

(٣) «المطالب العالية من العلم الإلهي» (١٩٩/٧).

(٤) المصدر السابق (٢٠٦/٧).

وهذه المقارنَةُ تبيِّنُ لنا مفارقةً شاسعةً بين موقف الرازي من نصوص الوحي، وموقفه من أقوال الملاحدة: حيث إنَّ الرازيَّ لم يؤمن بتسييح الجمادِ مع إخبار ربِّ الأرض والسمواتِ بذلك، ودفع الآيات الصريحة الواردة في ذلك بما سبق من كلامه الباطل . . .

ولكن لَمَّا ذهب أئمتُه في المعقولات - الفلاسفة - إلى كون الجمادات العلوية أحياء، عاقلةً، متحركةً بالإرادة: لم يتردّد في الجزم بصحته، بل والاستدلال على ذلك بالأحاديث وآيات الكتاب، متكلفاً في تأويلها وتوفيقيها مع تلك الفكرة الفلسفية، على نحوٍ يبعثُ على الاستغراب.

ولا شك أنها كلّها جمادات، ولكن كلامَ الفلاسفة في تلك الجمادات يُصدّق عند الرازي، وكلام ربِّ الأرض والسموات فيما خلقه - وهو اللطيف الخبير - لا يمكن أن يُمشَى على ظاهره!! هذا هو حظُّ نصوص الكتاب والسنة من عقول هؤلاء المتكلمين.

وقد يصلُّ بهم الأمرُ - في تقرير مبادئهم وفي تأويل النصوص - في سوء الأدبِ منتهاه، ومن ذلك ما ذكره ابن الأنباري^(١) في قوله

(١) هو: أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار ابن الأنباري، المقرئ، النحوي (٢٧٢ - ٣٢٨هـ)، من أعلام أئمة اللغة، وعلوم القرآن، والحديث، قال الذهبي عنه: «الإمام، الحافظ، اللغوي، ذو الفنون. . . كان من أفراد العالم»، وقال الخطيب: «كان صدوقاً، ديناً، من أهل السنة»، وهو من شيوخ الدارقطني، وكان على رأس من يُشنع على الإمام ابن قتيبة، ويتهمه بالتشبيه والتجسيم، وهو وإن كان من أهل العلم: ولكنه ليس ممن يُقبل منه في أمثال ابن قتيبة، ورميه له بالتشبيه يدل على أن في الأمر =

تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]:
«قال بعضُ الناس: لو كانت الأمانةُ يجوزُ أن تُعرضَ على السماوات والأرض والجبال: لكانت تأبى تحمّلها، ولكنها موات لا تعقل، والأمانة لا تُعرضُ على ما لا يعقل، وقال: هذا من باب المجاز، كقول العرب: شكا إليّ بعيري طولَ السير، معناه: لو كان يعقل: لشكا، ولكنه لا يعقل ولا يشكو»^(١).

فانظرُ إلى هذه التأويلات العجيبة، التي تُخرج النصَّ عن ظاهره! الله سبحانه يقول: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾، وهؤلاء يقولون: عرضها على أهلها!!...»^(٢).

بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فقال: لم يعرضها، يقول: «ما عرض الله - جلَّ ذكره - الأمانة على السماوات والأرض قط، وإنما هو من المجاز، على قول العرب: عرضت الحِمْلَ على البعيرِ فأبى أن يحمله، أي: وجدتُ البعيرَ لا يصلحُ للحمل

= شيئاً، وأنه ليس في التمحض للسنة مثل ابن قتيبة، وما ذكره هنا هو من الأدلة على ذلك، وانظر في استعراض موقفه من ابن قتيبة والجواب عنه في: «مقدمة محقق تأويل مشكل القرآن» (٧٠ - ٧٦)، «البحث البلاغي عند ابن قتيبة» (ص ٥٥).

ترجمته في: «تاريخ بغداد» (٣/١٨١)، «المنتظم» (٣٩٧/١٣)، «إنباه الرواة» (٣/٢٠١)، «السير» (١٥/٢٧٤).

(١) «الأضداد» لابن الأنباري (ص ٣٨٨)، واختارَ هذا التأويلَ الشريف المرتضى في «أمالیه» (٢/٣٠٩).

(٢) «التفسير اللغوي للقرآن الكريم» للدكتور مساعد الطيار (ص ٥٤٨).

ولا للعرض، فكذلك السماوات والأرض والجبال: لا تصلح للأمانة ولا لعرضها عليها!!»^(١).

وقد ردّ عليهم كثيرٌ من أهل السُّنَّة، وليس هذا موضع البسط فيه^(٢).

٢ - اعتبار المتلقّي هو المرجع:

اعتبار المتلقّي هو المرجع في تحديد المجاز: هو الرافد الثاني في تشكيل القرينة العقلية الباطلة، التي هي أهم ركائز منظومة المجاز عند المتكلمين.

ومن الأسئلة الملحة في الموضوع هي: هل القرينة المانعة قرينة ثابتة لا تقبل التغيير؟ أو بعبارة أخرى: هل القرينة المانعة مانعة بذاتها أو مانعة بحسب علم الناس ومعرفتهم؟ وما مرجع المجاز؟ هل هو قصد المتكلم أو فهم السامع؟

إنّ من مظاهر العبث عند القائلين بالمجاز هو اضطرابهم في هذه القضية المهمة جدًّا، فبينما يظهر من كلامهم - ولا يبدو فيه أيُّ خلافٍ بينهم - أنّ المرجع في المجاز هو المرسل والقائل، حتى جزم الدكتور أحمد محمد علي: بأنه لا يعرف أحدًا يقول بأنّ المرجع في المجاز هو المستقبل^(٣)، ويؤيده ما قرره عبد القاهر الجرجاني ما خلاصته: أنّنا إذا لم نعلم أنّ المتكلم قصد بكلامه

(١) «الأضداد» لابن الأنباري (ص ٣٩٢).

(٢) انظر: «تأويل مشكل القرآن» للإمام ابن قتيبة (ص ٨١ - ٨٤)، وراجع: «التفسير اللغوي للقرآن الكريم» (ص ٥٤٣ - ٥٥٠).

(٣) «رأي في قرينة المجاز» (ص ١٥٢).

المجاز: امتنع أن يُوصَفَ بالمجاز، حتى الجاهل إذا أسندَ الفعلَ إلى غير أهله بجهله وسوء اعتقاده: لا يُوصَفُ ذلك بالمجاز، بل يُقال: إنَّ ذلك حقيقة عند قائله، قال الجرجاني: وعلى هذا، فلا «يصح أن يكون قولُ الكفار ﴿وَمَا يُهْلِكُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [الجاثية: ٢٤] من باب التأويل والمجاز، وأن يكون الإنكارُ عليهم من جهة اللفظ... كيف؟! وقد قال تعالى بعقب الحكاية عنهم: ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [٢٤] [الجاثية: ٢٤]...

وقد عدَّ الجرجانيُّ علمَ قصد القائل في الحكم بالمجاز أو الحقيقة أمرًا مهمًّا جدًّا^(١).

... أقول: بينما نراهم كذلك: نراهم في التطبيق يعتبرون المتلقِّي والمخاطب هو المرجع في ذلك، فيُطْلِقون العنانَ لعقولهم لتقرر ما شاءت في تفسير كتاب الله ﷻ وسُنَّة رسوله ﷺ، ولو أردت أن أضربَ الأمثلة لذلك لطال بي المقام.

وقد لخص الدكتور أحمد محمد علي ما يجب في هذا المقام في نصِّ جميل قائلاً:

«إنَّ مرجع الحقيقة والمجاز هو المتكلم وليس السامع، فهو الذي يُقيمُ القرينة إذا أراد المجاز، ويتركها إذا لم يُرده، ينبغي لنا أن لا نتجاوز هذا الأصلَ المقرر، وعدمُ تجاوزه يقتضي اعتبارَ مقدار علمه بالحقيقة، فليس من المعقول أن نسوي بين أخبار الجاهل بالحقيقة والعالم بها، أو بين عامة الناس وبين الأنبياء الذين يعلمون من الحقائق

(١) انظر نصّه في ذلك فيما سبق في المطلب الثاني، تحت عنوان: «بعض أغراض المجازيين من اختراع المجاز».

ما لا نعلم، أو بين علم الله المحيِّط بكل شيء وعلم ما سواه...»^(١).
 ومما أكدَّ عليه شيخُ الإسلام أنه لا بدَّ من اعتبار حال المتكلم
 «في جميع الكلام، فإنه إذا عُرفَ المتكلمُ فُهِمَ من معنى كلامه
 ما لا يُفهِم إذا لم يُعرَف؛ لأنه بذلك يُعرَفُ عادته في خطابه، واللفظُ
 إنما يدلُّ إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه
 الذي يعتاده في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالةٌ قصديَّةٌ إراديَّةٌ
 اختيارية، فالتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر
 باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية
 بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها عرفَ عادته في خطابه، وتبيَّن له
 من مراده ما لا يتبيَّن لغيره»^(٢).

ومما يؤيد ما تمَّ تقريره هنا: أن الصحابة رضي الله عنهم تعاملوا مع أخبار
 النبي ﷺ التي كانت تنسب إلى بعض الحيوانات أو الجمادات معاملة
 الحقيقة، ولذلك تعجبوا من كلام الذئب - كما سبق - ولم يشك منهم
 أحدٌ فيما أخبر به ربُّنا ﷺ، أو نبيُّه ﷺ، حتى جاء هؤلاء المتكلمون
 الذين بدؤوا يقيسون الأمور كلَّها - ولو كانت تتعلق بالغيب - بعقولهم
 المحدودة، بل والملوثة بكثيرٍ من أهواء الفلاسفة والمتفلسفة.

ثانياً: رأي شيخ الإسلام في القرينة المجازية:

تختلف نظرة شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - إلى القرينة
 باختلاف معناها، ويمكن تلخيصه في الآتي:

(١) «رأي في قرينة المجاز» (ص ١٥٨ - ١٥٩).

(٢) كتاب «الإيمان» لشيخ الإسلام (ص ٩٦).

أ - القرينة المعنية على فهم المعنى المراد:

يرى شيخ الإسلام وكذلك تلميذه ابن القيم - رحمهما الله تعالى - أن الكلام لا يخلو من القرائن بحال، فدعوى كون بعضه حوى القرينة وبعضه لم يحوها تحكّم، وقد تقدم شرحه في كلام ابن القيم^(١).

ب - القرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي:

يُنكر شيخ الإسلام هذه القرينة في باب الأسماء والصفات، ويؤكد أنه «ليس ثمة قرينة تدلُّ على المجاز وتصرف اللفظ عن أن يُرادَ به معناه الحقيقي»^(٢)، وقد سبق كلام شيخ الإسلام في أنه «إذا وصفَ الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله... فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها، إلى باطن يُخالف الظاهر، ومجاز يُنافي الحقيقة: لا بدّ فيه من أربعة أشياء...» وقد تقدّم ذكره بالتفصيل في كلامه حول صفة (اليد)^(٣)، وأوضح بما لا يدع مجالاً للشك أن ما يدعونه من القرينة المانعة منتفية، بل هناك أدلة قوية واضحة تدل على أن الشارع قد أراد المعنى الحقيقي لهذه الصفات على ما يليق بذاته تعالى.

فالاستناد إلى القرينة العقلية في النصوص لا تعدو أن تكون حلقة ضمن سلسلة تلاعب المتكلمين بالنصوص الشرعية، والأمر واضح لمن أراد الحق، والله تعالى الموفق.

(١) انظر ما سبق (ص؟) وانظر كلام شيخ الإسلام في: كتاب «الإيمان»

(ص ٨٣)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٧/١٠٠).

(٢) «إنكار المجاز عند ابن تيمية» (ص ١٧١).

(٣) انظر ما سبق (ص ١٠٠٣ - ١٠٠٥).

ثالثاً: الطريق السليم لفهم نصوص الكتاب والسنة:

إن الأصل في الكلام أن يُفهمَ وفقاً لظاهره ما لم يقم مانع يمنع ذلك، وقد وضع العلماء - رحمهم الله - لفهم النصوص الشرعية ضوابط واضحة، وتدرّجوا في كيفية الفهم الصحيح على النحو التالي:

١ - إذا ورد نص في القرآن الكريم، وخفي معناه في موضع، فإنه يمكن أن يرد في نصوص أخرى في القرآن الكريم ما يوضح ذلك، فجمع نظائر النص في المواضع الأخرى يسهم في توضيح المعنى وزوال الخفاء.

٢ - فإذا لم يرد في القرآن ما يوضح ذلك: يُفزع - حينئذٍ - إلى السنة، فهي بيان للقرآن الكريم.

٣ - وإن لم يوجد فيها: يُنظر - بعدئذٍ - في الإجماع، ومن هنا يبدأ الاعتداد بفهم المتلقي، ولكنه ليس أي متلقٍ، وإنما هم أولئك الذين نزل القرآن في زمنهم، فهم أقدر على فهم القرآن فهماً صحيحاً سليماً، وأقدر ممن جاء بعدهم^(١).

يقول شيخ الإسلام - وهو بصدد الرد على المجازيين -: «ينبغي أن يقصد إذا ذُكر لفظ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ: ماذا عنى بها الله ورسوله ﷺ؟ فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كان لذلك نظائر في كلام غيره، وكانت

(١) انظر: «المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة والجماعة» (ص ١٥٣ - ١٥٤).

النظائر كثيرة: عرف أن تلك العادة واللغة مشتركة عامة، لا يختص بها هو ﷺ، بل هي لغة قومه، ولا يجوز أن يُحمَلَ كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه، كما يفعله كثير من الناس، وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه.

ولهذا كان استعمال القياس في اللغة، وإن جاز في الاستعمال، فإنه لا يجوز في الاستدلال؛ فإنه قد يجوز للإنسان أن يستعمل - هو - اللفظ في نظير المعنى الذي استعملوه فيه مع بيان ذلك - على ما فيه من النزاع - لكن لا يجوز أن يعمد إلى ألفاظ قد عرفت استعمالها في معانٍ فيحملها على غير تلك المعاني، ويقول: إنهم أرادوا تلك بالقياس على تلك، بل هذا تبديلٌ وتحريف... ولا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه... فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دالٌّ عليه، ولا يكون الأمر كذلك، ويجعلون هذه الدلالة حقيقةً وهذه مجازاً...»^(١).

يُقدِّمُ شيخ الإسلام في هذا النص الجميل، والذي قاله في معرض رده على المجازيين: الطريقة الصحيحة والسليمة لفهم القرآن والحديث، فلا بد من التعرف على منهج المتكلم في خطابه، ومن ثم تفسير كلامه على ضوء ذلك، ولا يجوز أن يُنزَلَ كلام الله وكلام رسوله على ما يريده كلُّ من هبَّ ودبَّ بمجرد وجود استعمال لفظ ما

(١) كتاب «الإيمان» له (ص ٩٦ - ٩٧).

على معنى ما في كلام أحد الشعراء، أو البلغاء أو غيرهم .
ويقول شيخ الإسلام أيضًا: «ومما ينبغي أن يُعلم أن الألفاظ
الموجودة في القرآن والحديث، إذا عُرفَ تفسيرُها وما أُريدَ بها
من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلالِ بأقوال أهل اللغة
ولا غيرهم...»^(١).

وقد ذهبَ بعضُ الباحثين^(٢) - وقبله الإمامُ ابنُ الوزير
اليماني^(٣) - إلى أن كل تفسير للنصوص بما يُوجد نظيره في
النصوص الأخرى: يُعتبر قرينةً لفظيةً، وعلى هذا نزلَه كلُّ ما أسلفته
في هذا البند، وهو رأيٌ له وزنه مقارنةً بالفوضى الموجودة عند
المجازيين في باب القرينة.

والواجبُ هو «حملُ الأمور على معهودها في اللغة ما لم يمنع
من ذلك نصٌّ أو إجماعٌ... وهو الحقُّ الذي لا يصح سواه؛ لأنه
تستقيم معه النصوص، وتأتلف، ولا تتعارض، وكان الخروجُ عليه
بعد عصر السلف - كما قدّمنا - بمثابة أول قارورةٍ كُسِرت في الإسلام،
فقد قامت دعوى العقل عند المتكلمين... على أنقاض اللغة، وكان
التأويلُ من باب دفع المعارض الذي تبنّوه، ثم راح كلُّ فريقٍ يحمل
الألفاظَ على ما يتفق ومذهبه، لا على الثابتِ في الكلام»^(٤).

(١) المصدر السابق (ص ٢٢٤).

(٢) وهو: الدكتور محمد بن علي بن محمد الصامل في كتابه «المدخل إلى
دراسة بلاغة أهل السنة والجماعة» (ص ١٥٣ - ١٥٤).

(٣) انظر: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» (ص ١٦٥ - ١٦٧).

(٤) «فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث» (ص ١٩٠).

المبحث الخامس

موقف التفتازاني من علم الكلام، ومناقشته فيه

وفيه تمهيدٌ وأربعة مطالب .

التمهيد: في تعريف (علم الكلام).

المطلب الأول: بيانه لأسباب تسمية (علم الكلام) به، ومناقشته في ذلك .

المطلب الثاني: منزلة علم الكلام عند التفتازاني، ومناقشته في ذلك .

المطلب الثالث: بيانه لبراهين علم الكلام، وأنها الحجج العقلية، وأما الأدلة السمعية فليست إلا للاعتضاد بها، ومناقشته في ذلك .

المطلب الرابع: تلخيص عن علم الكلام في صورته النهائية عند الأشاعرة والماتريدية .

** * **



التمهيد: في تعريف علم الكلام

ذكر التفتازاني في مقدمة شرحه لـ«العقائد النسفية» أن الأحكام الشرعية على قسمين:

الأول: ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ويسمى العلم المتعلق به (علم الشرائع والأحكام)؛ لأنها لا تستفاد إلا من جهة الشرع.

القسم الثاني: ما يتعلق بكيفية الاعتقاد، وتسمى هذه الأحكام أصلية واعتقادية، والعلم المتعلق بها يسمى «علم التوحيد والصفات» لما أن ذلك أشهر مباحثه، وأشرف مقاصده.

ثم ذكر: أن العُلَمَين المذكورين لم يكونا قد دُونا في زمن الصحابة والتابعين للاستغناء عن ذلك، وقد بدت الحاجة إلى تدوينهما بعد ذلك؛ لحدوث الفتن بين المسلمين، وظهور اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرة الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات؛ «فاشتغلوا بالنظر والاجتهاد، والاستدلال، والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.

وسموا: ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية

بـ(الفقه).

ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ(أصول الفقه).
ومعرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بـ(الكلام)^(١).
والخلاصة: أن البحث في الأحكام الاعتقادية من الشريعة
الإسلامية يُعرّف بـ«علم التوحيد والصفات»، وكذلك بـ«علم الكلام»
حسب رأي التفتازاني.

وقد اختلف المتكلمون في تعريف علم الكلام، كلٌّ يعرفه
حسب تصوره لدور علم الكلام^(٢)، «وقد اختلف - أيضاً - باختلاف
المراحل التي مرَّ بها علمُ الكلام، وبمقدار اعتماد المتكلمين على
العقل في الأمور الدينية؛ فبعد أن كان علمُ الكلام في أول أمره
تقتصر مهمته على الدفاع وإبطال دعاوى الخصوم بتنفيذها، مع
الاعتماد في تقرير العقائد على النصوص الدينية في المقام الأول^(٣):
تطوّر الأمرُ إلى الاعتماد على العقل موازياً للنصوص الدينية في تقرير
الأصول وإثباتها، ثم تطور الأمرُ إلى الاعتماد في المقام الأول على
العقل، مع الاستئناس بالنص، أو إهماله كلياً^(٤).

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٢ - ٥٣).

(٢) انظر: «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن محمود الشافعي
(ص ٩ - ١٨)، وقد استعرض عدة تعريفات لعلم الكلام، مراعيًا التدرُّج
التاريخي فيها.

(٣) هكذا قال، والصحيح: أن المتكلمين إذا أردنا أن نرجعهم إلى أمثال
الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، لا يعتمدون على شيءٍ
من النصوص، لا في تقرير عقائدهم، ولا في إبطال دعاوى الخصوم،
وهذا هو الذي أدخل عليهم الشر، وهو الذي ذمهم به السلف، بأنهم
أهلُ الآراء والأهواء.

(٤) «أثر التفلسف في الفكر الإسلامي» للدكتور حمدي حيا الله (ص ٣٨).

وسأكتفي هنا بثلاث تعريفات مهمة لهذا العلم، وهي:

١ - من أشهر تعريفات علم الكلام: ما عرفه به البيضاوي الأشعري (ت ٦٨٥هـ)، حيث قال: إنه «علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها، ودفع الشبه عنها»^(١).

وقد تابعه على هذا التعريف العضد الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، وأضاف: «والمراد بـ«العقائد»: ما يُقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبـ«الدينية»: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ؛ فإن الخصم، وإن خطأناه، لا نخرجه من علماء الكلام»^(٢).

وقد شرحه الجرجاني بقوله: «والكلام (علم) بأمرٍ (يقتدر معه) أي: يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرةً تامةً «على إثبات العقائد الدينية» على الغير، وإلزامه إياها (بإيراد الحجج) عليها (ودفع الشبه) عنها، فالأول إشارة إلى المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع...»^(٣).

وقال شارحاً الجملة الأخيرة: «وبالدينية: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ صواباً كانت أو خطأ (فإن الخصم) كالمعتزلة مثلاً (وإن خطأناه) في اعتقاده، وما يتمسك به في إثباته (لا نخرجه من علماء الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام»^(٤).

(١) «طوالع الأنظار» للبيضاوي، المطبوع مع شرح المرعشي (ص ٤).

(٢) «المواقف في علم الكلام» (ص ٧).

(٣) «شرح المواقف» (١/ ٤٠).

(٤) المصدر السابق (١/ ٤٤).

وقال التفتازاني شارحاً تعريف شيخه الإيجي لعلم الكلام: ومعنى «إثبات العقائد»: تحصيلها واكتسابها، بحيث يحصل الترقّي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الغير، بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزله شبه المبطلين»^(١).

وقد استقرّ على هذا التعريف أكثر المتأخرين ممن عرّف علم الكلام^(٢).

٢ - تعريف التفتازاني، وهو أنه: «العلم بالقواعد الشرعيّة الاعتقادية، المكتسب من أدلتها اليقينية»^(٣).

وقد اختصره في «المقاصد» و«تهذيب الكلام» بقوله: «هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»^(٤).

والتفتازاني يُردّد رأي شيخه الإيجي، فيرى أن المراد بالعقائد

(١) «شرح المقاصد» (١/١٦٦).

(٢) انظر: «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» لطاش كبري زادة (٢/١٣٢)، «جامع العلوم في اصطلاحات الفنون» - وهو المعروف بـ«دستور العلماء» للقاضي الأحمذنگري الهندي (٣/٩٣)، «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي الهندي (١/٢٢)، «لوامع الأنوار البهية» للسفاريني (١/٤)، «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» للدكتور جمال المرزوقي (ص ١١)، «في علم الكلام» للدكتور أحمد محمود صبحي (١/١٦)، «العقيدة وعلم الكلام» للدكتور محمود الخالدي (ص ٢١)، «نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة» للدكتور راجح الكردي (ص ١٧٨).

(٣) «شرح المقاصد» (١/١٦٥).

(٤) «مقاصد الطالبين» (١/١٦٣)، «تهذيب الكلام» - المطبوع مع شرحه «تقريب المرام» - (١/٨ - ٩).

الدينية عنده: «أي: المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، سواء توقف على الشرع أم لا؟ وسواء كان من الدين في الواقع - ككلام أهل الحق - أم لا - ككلام المخالفين»، وذكر: أنه خرج بقيد «الشرعية»: العلم بغير الشرعيات، وبـ«الاعتقادية»: الشرعيات الفرعية^(١).

وواضح: أن علم الكلام - على التعريفين المذكورين - يشمل كلام المعتزلة وسائر أهل الضلالة، المنسوبين إلى الملة أيضًا، كما صرح بذلك الإيجي والتفازاني وغيرهما.

٣ - ومن أشهر تعريفاته أيضًا: تعريف ابن خلدون (٨٠٧هـ)، وهو أنه: «علمٌ يتضمن الحجاجَ عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردَّ على المنحرفين في الاعتقاداتِ عن مذاهب السلف وأهل السنَّة»^(٢).

ومن الواضح: أن ابن خلدون يقصر علم الكلام في (كلام) أصحابه الأشاعرة وأمثالهم، حيث يعتبرهم أهل السنَّة والجماعة، يمثلون مذهب السلف^(٣).

(١) «شرح المقاصد» (١/١٦٥).

(٢) «المقدمة» (ص ٤٢٣).

(٣) تكلم ابن خلدون عن مراحل علم الكلام، وعن اختلاط الفلسفة بعلم الكلام عند المتأخرين، وبيَّن أن كتاب «الإرشاد» للجويني وما حدا حذوه يمثل طريقة السلف. انظر: «المقدمة» له (ص ٤٣١).

قلت: لم يصب ابن خلدون في ذلك؛ لأن الجوينيَّ يعتبر نقطة تحوُّل في المذهب الأشعري، الذي قرَّبه مؤسسُه أبو الحسن الأشعريُّ إلى السنَّة، وقد دفعه الجوينيُّ إلى أحضان العقل، وإلى منهج المعتزلة، وقد أشار شيخ الإسلام إلى ذلك في مواضع، منها: «الصفديه» (١/٢٧٤)، =

«وليس هذا صحيحًا؛ فإن علم الكلام نشأ على أيدي المعتزلة، وبلغوا به درجةً بينةً من النضج... وقد أكد الجاحظ هذه النشأة الاعتزالية للكلام، ودور المعتزلة في إذكاء جذوة البحث الكلامي...»^(١).

ومن المعلوم أن المعتزلة هم فرسان علم الكلام وأئمتُّه^(٢)،

= «درء تعارض العقل والنقل» (١٤/٢)، يقول شيخ الإسلام في الموضوع الأول: «... وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقةً صاحب الإرشاد» ونحوه، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات...»، ولذلك قال الدكتور أحمد صبحي في كتابه «في علم الكلام: الأشاعرة» (١٥٥/٢): «هكذا فترت خصومة الأشاعرة للمعتزلة لدى الجويني، بل ستجده يتبعهم في بعض آرائهم...»، كما ذكر محققو كتاب «الشامل في أصول الدين» للجويني (ص٧٧): «أنه لم يخالف المعتزلة في الأصول، لكنه خالفهم في فهمهم لهذه الأصول نفسها». بل قد أربى أحيانًا على المعتزلة أنفسهم في تقديم العقل، ومن ذلك: أنه يرى أن صفة (الحياة) لا تثبت إلا عقلاً، كما صرح بذلك في «البرهان في أصول الفقه» (١٣٧/١)، بينما يرى المعتزلة إمكان ثبوتها عقلاً وسمعاً، كما ذكر ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي في «شرح الأصول الخمسة» (ص٢٣٣). انظر عن الجويني ومنهجه: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٥٨٠، ٦٠٠ - ٦٢١) وخاصة (٥٨٠، ٦١٠ - ٦١٣)، «منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة: عرض ونقد» (ص٧٥ - ٩٣)، «نشأة الأشعرية» (ص٤٠٩).

(١) «مباحث في علم الكلام والفلسفة» للدكتور علي الشابي (ص١٣).

(٢) كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في «مجموع الفتاوى» (١١/٤، ٤١/٦)، ويقول الخياط المعتزلي - في «الانتصار» (ص٤٩) -: «أفلا ترى الكلام كله للمعتزلة دون =

فهم الذين أنشأوه، وغذوه، وأبرزوه كعلم مستقل^(١) ذي طابع عقلي، يعتمد على العقل، ودافعوا عنه^(٢).

بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام - حتى عند الأشاعرة والماتريديّة - تُناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة^(٣)، والناظر في كتب المتكلمين المتأخرين «الأشاعرة والماتريديّة» يرى

= «من سواها؟»، ويقول الحاكم الجشمي المعتزلي - في «شرح العيون» -: «فالكلامُ منهم بدأ، وفيهم نشأ، ولهم السلفُ فيه».

(١) انظر: «مفتاح السعادة» لطاش كبري زادة (١٤٨/٢)، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» لـ(هنري كوربان) (ص١٧٠)، «فجر الإسلام» لأحمد أمين (ص٢٩٩)، «إمام أهل السنّة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية» (ص٤٣٧)، «الفرق الكلامية الإسلامية» (ص١٩٦) - كلاهما للدكتور علي عبد الفتاح المغربي -، «الجهمية والمعتزلة» للدكتور ناصر العقل (ص١٣٩)، مقال الدكتور محمد رمضان عبد الله في مجلة (الأحمدية)، العدد السادس، جمادى الأولى ١٤٢١هـ (ص٢١١، ٢٢٣، ٢٣٠)، «علم الكلام أو كلام» - باللغة الأردية - لشبلي نعماني الهندي (ص٣٨)، «تاريخ أهل حديث» للشيخ محمد إبراهيم مير السبالكوتي - باللغة الأردية - (ص٧٦ - ٧٧)، «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنّة» (١/٤٤)، «منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد» (١/١٥١)، وانظر: «كتاب التوحيد» لأبي منصور الماتريدي (ص٢٣٦)، حيث أشار إلى دعوى المعتزلة أنهم فرسان علم الكلام.

(٢) انظر - مثلاً -: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ص١٨١ - ١٨٥)، عقد فيه فصلاً بقوله: «فصل في قولهم: إن الكلام بدعة»، ثم أفاض في الدفاع عنه مستعرضاً ما أثير حول علم الكلام.

(٣) «فلسفة الفكر الديني» (١/٩١)، «في علم الكلام» (١/١٠٣).

صدق ذلك، فهم يعرضون المسائل المنتظمة في «الإلهيات» و«السمعيات» وفق الإطار العام الذي جرى عليه المعتزلة، كما أن تطفّلهم على المعتزلة في كثير من المسائل واضح، وأبرز مثالٍ لذلك: دليل حدوث الأجسام؛ حيث إن الأشاعرة والماتريدية تبوّه في واحدة من أخطر المسائل العقديّة، بعد تعديلاتٍ طفيفةٍ لا تغير من جوهر المسألة^(١).

فلا يُسلّم لابن خلدون رَحِمَهُ اللهُ هذا التعريف، والصحيح ما تقدم من رأي الإيجي وتلميذه التفتازاني، من شمول علم الكلام لكلام المعتزلة وأمثالهم أيضًا.

«وهناك تعريفات كثيرة، تؤكد - على اختلافها وتعددها - أن علم الكلام قد شارك الوحي، أو حلَّ محلّه في إثبات العقائد الدينية وتقريرها»^(٢).

ولعل الصحيح في ذلك هو: ما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - أن الجدال بالعقل في علم العقائد يُسمّى «كلامًا»^(٣)، وأن مصطلح «أهل الكلام» صار حقيقةً عرفيةً فيمن يتكلم في الدين بغير طريقة المرسلين^(٤)، وأن مراد أئمة السلف بـ«أهل الكلام»: «مَن تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة»^(٥).

(١) وسيأتي بحث هذه المسألة - إن شاء الله تعالى - في الباب الثاني، الفصل الأول، المبحث الأول.

(٢) «أثر التفلسف في الفكر الإسلامي» (ص ٨٣).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١١/٣٣٦).

(٤) المصدر السابق (١٢/٤٦٠ - ٤٦١).

(٥) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٧٨).

المطلب الأول

بيان التفتازاني لأسباب تسمية علم الكلام بذلك، ومناقشته في ذلك

وفيه مقامان:

المقام الأول

عرضه لأسباب تسمية علم الكلام به، مع بيان مصادره في آرائه

أولاً: عرضه لأسباب التسمية:

ذكر التفتازاني ثمانية أوجه لتسمية هذا العلم بعلم الكلام، وكان بذلك أكثر من أفاض في ذلك - حسب إطلاعي -، قال: «وسمّوا... ما يفيد معرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بـ(الكلام)؛ لأن:

١ - عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا^(١).

٢ - ولأن مسألة (الكلام) كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعاً وجدلاً، حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن^(٢).

(١) ذكره - أيضاً - الإيجي في «المواقف» (ص ٩).

(٢) وانظر: «الملل والنحل» للشهرستاني (١/٢٣)، «المواقف» للإيجي =

٣ - ولأنه يورث قدرةً على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم؛ كالمنطق للفلاسفة^(١).

= (ص ٩)، مقدمة ابن خلدون (ص ٤٣٠).

وقد أرجع السمعاني - أيضًا - هذه التسمية إلى الاختلاف في صفة الكلام، ولكنه قال: «لأن أول خلافٍ وقع إنما وقع في كلام الله، مخلوقٌ هو أو غير مخلوق؟ فتكلم فيه الناس؛ فسمي هذا النوع من العلم (الكلام)، وإن كان جميع العلوم نشرها بالكلام». «الأنساب» له (١٩/٥ - المتكلم)، وتبعه على ذلك: ابن الأثير في «اللباب في تهذيب الأنساب» (١٦١/٣)، وكذلك ابن خلكان؛ حيث نقل كلام السمعاني المذكور في ترجمة أبي الحسين البصري المعتزلي (محمد بن علي) «وفيات الأعيان» (٢٧١/٤)، ونقل محقق «الوفيات» من هامش إحدى نسخ الكتاب قوله: «لأن أول خلاف وقع في الدين كان مسألة الكلام: ليس كذلك، بل كان قبلها الخلاف في مسألة (العلم)، وقول من قال: الأمر أنف، وكان هذا في زمن عبد الله بن عمر، كما ثبت في الصحيح، وقيل: إن علي بن أبي طالب عليه السلام سمع هذه المقالة وأنكرها، كما ذكر ابن عبد البر في كتاب العلم، فأما مسألة (الكلام) فكان النزاع فيها بعد المائتين في خلافة المأمون، وإنما قيل لهم (أهل الكلام) لكثرة كلامهم، واعتراض بعضهم على بعض، وقيل غير ذلك». وهذا التعليق قوي، يكفي لرد توجيه السمعاني - رحمه الله تعالى -، وأيد هذا الرد الشيخ شبلي نعماني الهندي في كتابه «علم الكلام أور الكلام» (ص ٣٥).

(١) «الملل والنحل» للشهرستاني (١/٢٣)، «المواقف» للإيجي (ص ٩)، وقد جعله الإيجي سببين، دمجهما التفتازاني في سبب واحد، قال الإيجي: «إنما سمي كلامًا: إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة... أو لأنه يورث قدرةً على الكلام في الشرعيات، ومع الخصم» «المواقف» (ص ٩)، وشرحه الجرجاني قائلًا: «يعني: [أي: في الوجه الأول] أن لهم علمًا =

٤ - ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تُعَلَّم وتُتَعَلَّم بالكلام، فأُطْلِقَ عليه هذا الاسم لذلك، ثم حُصِّصَ به ولم يُطْلَقَ على غيره؛ تمييزاً.

٥ - ولأنه إنما يتحقَّق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، وغيره قد يتحقَّق بمطالعة الكتب والتأمل.

٦ - ولأنه أكثر العلوم نزاعاً وخلافاً، فيشتدُّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردِّ عليهم.

٧ - ولأنه لقوَّة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام.

٨ - ولأنه، لابتناؤه على الأدلة القطعية، المؤيِّد أكثرها بالأدلة السمعية: كان أشدَّ العلوم تأثيراً في القلب، وتغلُّغاً فيه، فسُمِّيَ به (الكلام) المشتقُّ من الكلِّم، وهو الجرح^(١).

ثانياً: بيان مصادره في الآراء السابقة:

بعد البحث حول آراء التفنازاني السابقة في الموضوع، وجدت أن ثلاثة - فقط - من هذه الأوجه الثمانية المذكورة قد سُبِقَ التفنازاني إليها، وقد سبق بيان المصادر التي سبقته في الأوجه الثلاثة المذكورة، أما بقية الأوجه، فكانت من نتاج أفكاره، ولم أجد أحداً سبقه إليها.

= نافعاً في علومهم، سموه بالمنطق، ولنا أيضاً علمٌ نافعٌ في علومنا، سميناه في مقابلته بالكلام» «شرح المواقف» (١/٦٦).

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٣).

المقام الثاني

مناقشته في ذلك، مع بيان ما أراه صحيحًا في الموضوع

١ - أما السبب الأول: «فإن القارئ لكتب الكلام المتقدمة؛ كالإبانة للأشعري، و(المغني) للقاضي عبد الجبار، يجدها فعلاً تُعَنون لمباحثها وفصولها المختلفة بالعنوان التالي: «الكلام في كذا... الكلام في كذا» كما يذكر التفتازاني، غير أن تأليف هذه الكتب هو لاحقٌ لظهور هذا الاسم، فهل يصلح تفسيرًا لسبب ظهوره؟^(١)، والجواب: أنه قطعًا: لا، وفي الفقرة الآتية توضيحٌ أكثر لهذه النقطة.

ولم أرَ أحدًا رجّح هذا الوجهَ على الوجوه الأخرى.

٢ - وأما السبب الثاني: فذكره كلُّ من تعرّضَ لبيان سبب تسمية علم الكلام^(٢)، وأكثر المتقدمين والمتأخرين يرونه سببًا لتسمية هذا العلم بهذا الاسم^(٣).

(١) «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور حسن محمود الشافعي (ص ٢٢).

(٢) انظر ما سبق (ص ١٠٥٤ - ١٠٥٥).

(٣) انظر - مثلاً - : من المتقدمين: «الملل والنحل» للشهرستاني (١/٢٣)، «الأنساب» للسمعاني (١٩/٥ - المتكلم)، «اللباب» لابن الأثير (٣/١٦١)، «وفيات الأعيان» (٤/٢٧١)، «شرح عقيدة أهل السنة والجماعة» لأكمل الدين البابرّي (ص ٢٦ - ٢٧)، مقدمة ابن خلدون (ص ٤٣٠)، «شرح الكوكب المنير» لابن النجار الحنبلي (٩/٢).
ومن المُحدّثين: «في علم الكلام» للدكتور أحمد محمود صبحي (١/١٩)، «مذاهب الإسلاميين» للدكتور عبد الرحمن بدوي (١/٣٢)، =

إلا أنه لا يصح ذلك، وقد بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - أثناء المناظرة المشهورة حول «العقيدة الواسطية»^(١)، وذلك: حين استشهد صفي الدين الهندي^(٢) بكلام الشهرستاني قائلاً: «أول مسألة اختلف فيها المسلمون مسألة الكلام، وسمي المتكلمون متكلمين لأجل تكلمهم في ذلك»، فقال له شيخ الإسلام: «الناس اختلفوا في مسألة الكلام في خلافة المأمون وبعدها في أواخر المائة الثانية، وأما المعتزلة: فقد كانوا قبل ذلك بكثير، في زمن عمرو بن عبيد، بعد موت الحسن البصري، في أوائل المائة الثانية، ولم يكن أولئك قد تكلموا في مسألة الكلام، ولا تنازعوا فيها، وإنما أول بدعتهم في مسائل الأسماء، والأحكام، والوعيد».

= «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» للدكتور جمال المرزوقي (ص ١٥)، «علم الكلام ومدارسه» للدكتور بدير عون (ص ٥٥)، «مقدمة في العقيدة الإسلامية وعلم الكلام» للدكتور محمد عقيل المهدي (ص ٦٠).

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٣/ ١٦٠ - ١٩٤).

(٢) هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي، الشافعي، الأشعري (٦٤٤ - ٧١٥هـ)، ولد بمدينة (دهلي) بالهند، ثم خرج منها إلى اليمن، فمصر، فالروم، ثم دمشق، فاستقر بها إلى وفاته، وكان من الذين حضروا المجلس الثاني في مناظرة الواسطية، وكان يمثل الأشاعرة في مواجهة شيخ الإسلام، وما مثاله - كما يقول ابن كثير في ترجمة البكري من البداية ٢٤٧/١٨ -: «إلا مثال ساقية ضعيفة كدرة لا طمت بحراً عظيماً صافياً، أو زملة أرادت زوال جبل»، ترجمته في: «طبقات الشافعية الكبرى» (٩/ ١٦٢)، «الوافي بالوفيات» (٣/ ٢٣٥)، «البداية والنهاية» (١٨/ ١٤٧).

فاعترض صفي الدين الهندي قائلاً: «هذا ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل»، فردّ عليه شيخ الإسلام بقوله: «الشهرستاني ذكر ذلك في اسم «المتكلمين»، لم سُموا متكلمين؟ لم يذكره في اسم «المعتزلة»... وأيضاً: فما ذكره الشهرستاني ليس بصحيح... فإن المتكلمين كانوا يُسمون بهذا الاسم قبل منازعتهم في مسألة الكلام، وكانوا يقولون عن واصل بن عطاء: أنه متكلم، ويصفونه بالكلام، ولم يكن الناسُ اختلفوا في مسألة الكلام»^(١).

فهذا الذي اشتهر عند الناس في سبب هذه التسمية ليس بصحيح، كما بينه شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى -.

٣ - وأما السبب الثالث: فقد رجح بعض الباحثين^(٢) هذا الوجه - مع الوجه السادس - سبباً لتسمية علم الكلام، موجّهاً قوله: «لأنهما هما اللذان يتناسبان وتعريف هذا العلم في نظر أهله، كما سبق ذكره...»، إلا أنني لا أراه يستقيم سبباً لهذه التسمية؛ حيث إنه «يشير إلى ظروفٍ نشأت في مرحلة متأخرة أيضاً، حين عرف القوم المنطق والفلسفة الإغريقية، ونحسب أن شيئاً من ذلك لم يُعرف ويُؤثّر في البيئة العلمية الإسلامية قبل القرن الثالث»^(٣).

٤ - أما السبب الرابع، والخامس، وكذا الثامن: فالتكلّف فيها

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٣/١٨٢ - ١٨٤)، «العقود الدرية» (ص ٢٣٥).

(٢) وهو: الدكتور سليمان بن صالح الغصن في كتابه «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة: عرضاً ونقداً» (١/٢٤).

(٣) «المدخل إلى دراسة علم الكلام» (ص ٢٢ - ٢٣).

ظاهر، وقد ذكر التفازاني في «شرح المقاصد» خمسة أوجه لبيان أسباب هذه التسمية، ولم يذكر هذه الثلاثة منها، وكان تأليف التفازاني لـ«المقاصد» وشرحه بعد تأليف شرح العقائد النسفية بستة عشر عامًا، والأوجه الخمسة التي ذكرها في شرح المقاصد هي بعينها الأوجه الخمسة التي ذكرت في «شرح العقائد» (وهي ما عدا هذه الثلاثة)، مما يدل على أنه نقلها منه، وتركها لهذه الأوجه الثلاثة في شرح المقاصد، مع كونه مرشحًا للتفصيل أكثر، يدل على ضعفها عنده، أو: على عدم كونها على مستوى الأوجه الخمسة الأخرى. ولا شك أن التكلف فيها ظاهرٌ - كما أسلفت - ولا تعدو أن تكون من قبيل المماحكات اللفظية^(١).

٥ - وأما السبب السادس - وكذلك السابع -: فمبنيٌّ على دعوى المتكلمين أن أدلة علم الكلام كلّها قطعية، وأنها أقوى الأدلة، وهذه دعوى عريضة لا دليل عليها، وسيأتي التفصيل في ذلك في المطلب الثالث من هذا المبحث - إن شاء الله تعالى - . وهذه التفسيرات محاولات لاحقة على ظهور هذا الاسم^(٢)، وهي كلها تُعتَبَر تبريرات للتسمية، وليست تفسيرًا لنشأتها؛ لكونها لاحقة، وليست سابقةً عليها^(٣).

(١) اعتَبَرَ الدكتور عبد الرحمن بدوي هذه الأوجه كلّها - سوى الثاني - من قبيل المماحكات اللفظية، وقال: إنه لا معنى لها. «مذاهب الإسلاميين» (١/٣٢).

(٢) كما عبّر بذلك الشيخ مصطفى عبد الرزاق في «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية» (ص ٢٦٥ - ٢٦٦).

(٣) «في علم الكلام» (١/٢٠)، «المدخل إلى دراسة علم الكلام» (ص ٢٣).

وهناك تفسيرات أخرى لبعض المتكلمين - غير ما ذكره التفتازاني -^(١)، لا تخرج عن كونها محاولات للتبرير فقط.

والذي يترجح عندي - والله تعالى أعلم -: أن المتكلمين سُموا «أهل الكلام» لكثرة كلامهم، وكثرة اعتراض بعضهم على بعض، ومن ثم سُمي هذا العلم المنسوب إليهم بعلم الكلام^(٢)، وقد أشار إلى هذا التوجيه شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام ابن أبي العز - واللفظ للثاني - حيث قالوا: «وإنما سُمي هؤلاء أهل الكلام لأنهم لم يفيدوا علماً لم يكن معروفاً، وإنما أتوا بزيادة كلامٍ قد لا يفيد...»^(٣).

(١) انظر: «مجموعة الحواشي البهية» (٢١/٤ - ٢٢)، وقد زاد خمسة أوجه أخرى، وانظر: «شرح عقيدة أهل السنة والجماعة» لأكمل الدين البابرّي (ص ٢٧).

(٢) انظر: هامش «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٢٧٢/٤). وإذا كان كثرة الكلام سمة المتكلمين، حتى سُموا بهذا الاسم، فواقع المتكلمين المتأخرين - كالرازي والتفتازاني وأمثالهما - يدل على تعمق هذه الظاهرة فيهم إلى أبعد الحدود، ولا أدل على ذلك من أن المتكلمين لم يتطرقوا إلى فنٍّ من فنون العلم إلا وأظهروا فيه الصبغة الكلامية، وحولوه إلى ضربٍ من المناقشات الجافة، واعتبر ذلك بكتبهم في أصول الفقه، أما كتبهم في الكلام فحدث عنها ولا حرج، ومن أراد التأكد من ذلك، فلا يتعب في البحث عن الأمثلة، ولينظر كلامهم حول تعريف علم الكلام، وموضوعه، يتبين له صدق هذا الكلام، وللوقوف على بعض الأمثلة لذلك: انظر: «الانحرافات العقدية والعلمية» للدكتور علي بن بخيت الزهراني (١/٢٤٨ - ٢٥٦).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٧٥/٩، ٩٠)، «كتاب الرد على المنطقيين» (ص ٣١)، «شرح العقيدة الطحاوية» (ص ١٧٦).

ويؤيده ما قاله القاضي عبد الجبار المعتزلي نقلاً عن شيخه ابن عياش^(١): «أن المتكلم سمي متكلمًا لكثرة ما ينبغي أن يتكلم بذلك؛ لتستقر الأمور الغائبة في القلوب»^(٢).

على أن هناك تفسيرًا آخر رجحه بعض الباحثين^(٣)، وهو وجيه أيضًا، وهو: أن الكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يتكلمون حيث ينبغي السكوت اقتداءً بالصحابة رضي الله عنهم والتابعين، الذين سكتوا عن الخوض بالباطل في مسائل العقيدة.



(١) هو: أبو إسحاق، إبراهيم بن عياش البصري - وفي طبقات المعتزلة: ابن عباس - ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي في الطبقة العاشرة من المعتزلة، وذكر أنه من كبار مشائخه، وأثنى عليه، ولم يذكر سنة وفاته. انظر: «المنية والأمل» (ص ٩٠ - ٩١)، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» (ص ٣٢٨ - ٣٢٩).

(٢) «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ص ١٨٣ - ١٨٤)، «قاضي القضاة عبد الجبار الهمداني» للدكتور عبد الكريم عثمان (ص ١٢٩)، وأضاف القاضي عبد الجبار عن شيخه ابن عياش المذكور أنه كان يقول عن علم الكلام: «هذا هو العلم، دون سائر ما يخوض فيه الفقهاء؛ لأن الفقه على ضربين: أحدهما: طريقه القطع، والمتكلم يشارك الفقيه فيه، والآخر: طريقه الاجتهاد وغالب الظن، فهو الذي يختص به الفقيه».

(٣) وهو أحد التفسيرين اللذين رجحهما الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه «تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية» (ص ٢٦٧)، وتبعه الدكتور حسن محمود الشافعي في «المدخل إلى دراسة علم الكلام» (ص ٢٣)، والدكتور حمدي حيا الله في كتابه «أثر التفلسف في الفكر الإسلامي» (ص ٣٥ - ٣٧).

المطلب الثاني

منزلة علم الكلام عند التفتازاني

وفيه مقامان :

المقام الأول: عرض رأيه في منزلة علم الكلام، مع بيان مصادره في ذلك، ومناقشته.

وفيه ثلاثة أمور:

الأمر الأول: عرض رأي التفتازاني في منزلة علم الكلام.

الأمر الثاني: بيان مصادره في ذلك.

الأمر الثالث: مناقشته في الموضوع.

المقام الثاني: توجيهه لما نقل عن السلف من كراهيتهم لعلم الكلام.

وفيه أربعة أمور:

الأمر الأول: موقف السلف من علم الكلام.

الأمر الثاني: أسباب ذم السلف لعلم الكلام.

الأمر الثالث: موقف المتكلمين (ومنهم التفتازاني)

من كراهية السلف لعلم الكلام.

الأمر الرابع: مناقشته في هذا الموضوع.

المقام الأول

عرض رأيه في منزلة علم الكلام، مع بيان مصادره في ذلك، ومناقشته

وفيه ثلاثة أمور:

الأمر الأول: عرض رأيه في منزلة علم الكلام

يرى التفتازاني: أن علم الكلام:

- ١ - مَبْنَى علم الشرائع والأحكام، وأساسُ قواعد عقائد الإسلام... والمُنْجِي من غياهب الشكوك وظلمات الأوهام^(١).
- ٢ - وأنه: مَبْنِيٌّ على الأدلة القطعية، المؤيِّدِ أكثرها بالأدلة السمعية، ولذلك كان أشدَّ العلوم تأثيرًا في القلب، وتغلغلًا فيه^(٢).
- ٣ - وأن غايته: الفوز بالسعادات الدنيوية والدينيوية^(٣)، و«تحلية الإيمان بالإيقان»^(٤)، و«أن يصير الإيمان بالأحكام الشرعية متيقَّنًا، محكمًا، لا تزلزله شُبُه المبطلين»^(٥).
- ٤ - وأن منفعته: «الفوز بنظام المعاش، ونجاة المعاد»^(٦)، يقول شارحًا لهذه الجملة: «ومنفعته: في الدنيا: انتظام أمر

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥١).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٦).

(٤) «مقاصد الطالبين» (١/١٧٥).

(٥) «شرح المقاصد» (١/١٧٥).

(٦) «مقاصد الطالبين» (١/١٧٥).

المعاش، بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النوع على وجه لا يؤدي إلى الفساد.

وفي الآخرة: النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد^(١).

٥ - ومنزلته بين العلوم: يلخص التفتازاني رأيه في منزلة علم الكلام، فيقول: «وبالجملة: هو أشرف العلوم؛ لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية.

وغايته: الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، وبراهينه: الحجج القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية»^(٢).

ويقول: «لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ مَوْضِعَهُ أَعْلَى الْمَوْضُوعَاتِ^(٣)،

(١) «شرح المقاصد» (١/١٧٥).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٦).

(٣) يقول التفتازاني - في «شرح المقاصد» (١/١٧٣) -: «موضوع علم الكلام: هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية»، وهذا من تقليد المتكلمين للفلاسفة؛ حيث يرى أولئك أنّ العلم الأعلى هو مباحث (ما وراء الطبيعة) في الفلسفة؛ لأنّ موضوعها: الوجود المطلق بأقسامه الكبار. وقد أراد المتكلمون أن يُقرروا كون علم الكلام أعلى العلوم وأشرفها - كما ورد ذلك في كلام التفتازاني وغيره - فقالوا: إنّ موضوعه: المعلوم بأقسامه الكبار، ظناً منهم أنهم بذلك قد قابلوا الفلاسفة بمثل دعواهم، قال شيخ الإسلام عن الفلاسفة: «وهم يسمون ذلك [أي: فلسفة ما وراء الطبيعة]: الحكمة العليا، والفلسفة الأولى، وجعلوا موضوع هذا العلم هو الوجود المطلق بأقسامه الكبار، مثل انقسام الوجود إلى جوهر وعرض، وإلى واجب وممكن، وإلى قديم ومحدث، وإلى علة ومعلول، وإلى واحد وكثير...».

ومعلوماته أجلُّ المعلومات، وغايته أشرف الغايات، مع الإشارة إلى شدة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار بوثاقه براهينه؛ لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع: تبين أنه أشرف العلوم؛ لأن هذه جهات شرف العلوم...»^(١).

هكذا يخلص التفتازاني إلى هذه النتيجة، ولا أشبهه إلا بمن تصوّر فيمن يمدحه كل معاني الكمال، ووهبه في مقاله أروع مقومات الجمال، ورآه قد ترَبَّع على كل ما يمكن أن يُنسب إلى الحسن، ثم خلص إلى نتيجة هي تمثل نظرته إلى محبوبه، والتي صاغها في مقاله حسب ما تحيَّله، دون أن يكون لها رصيد من الواقع.

الأمر الثاني: بيان مصادره في آرائه السابقة

سَبَقَ التفتازانيُّ بجهودٍ كبيرةٍ لإكسابِ علم الكلام المذموم الصبغةَ الشرعية، ولذلك لم تكن آراءُ التفتازانيِّ رَكَّ اللهُ إِلَّا ترديدًا لما سَبَقَ أن قاله أسلافه، وتلخيصًا لما مضى من آراء أئمة.

وقد أشرت سابقًا أن رَوَّادَ علم الكلام هم المعتزلة، وقد ظلوا كذلك طوال القرنين: الثاني والثالث^(٢)، ولم يكن علم الكلام

= ثم قال شيخ الإسلام: «بل العلم الأعلى: هو العلم بالله نفسه، الذي هو في نفسه أعلى الموجودات، والعلم به أعلى العلوم، وإرادة وجهه أعلى الإرادات، وذكره أعلى الأذكار، واسمه أعلى الأسماء، قال تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٣) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (٤) فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى (٥)﴾». «شرح الأصبهانية» (١/٩٠ - ٩١).

(١) «شرح المقاصد» (١/١٧٥).

(٢) انظر: «في علم الكلام» للدكتور صبحي (٢/١٥).

من العلوم المعترف بها من علوم الدين عند علماء الأمة، فكان صف المتكلمين مميزاً معروفاً.

إلا أن الحال قد تغيرت بعد نشوء الكلابية، وتأثر بعض المنتسبين إلى السنة بهم؛ لاغترارهم بانتساب هؤلاء الكلابية إلى السنة، ودعواهم الدفاع عنها.

وأبرز أئمة هذا الاتجاه - بعد ابن كلاب - هو أبو الحسن الأشعري، وقد ألفت على هذه الطريقة - قبل أن يتحوّل عنها إلى السنة - كتباً عديدة، ومما ألفت الأشعري في طوره هذا: رسالته المعروفة «استحسان الخوض في علم الكلام»^(١).

وبذلك تميع الحاجز الذي كان متولداً من موقف السلف الحازم من هذا العلم الدخيل، وأصبحت دعاوى الكلابية تؤثر في كثير من الناس، بل أصبح يُنسب (كلامهم) إلى السنة^(٢)، وقد رأينا كيف عرف أئمة هذا الاتجاه المتأخرون علم الكلام؛ حيث رأوا أنه هو علم التوحيد وأصول الدين، أو أنه للدفاع عن العقيدة الصحيحة، كما مر ذلك عن ابن خلدون.

وبذلك نجح الأشعري في نقل هذا العلم من علم مذموم عند السلف، إلى علم يُستحسن الخوض فيه، كل ذلك باسم أهل السنة والجماعة.

إلا أن الأمر قد تطوّر أكثر عند المتأخرين، فقد استقرّ عندهم أن

(١) وهي مطبوعة.

(٢) انظر: «تاريخ أهل حديث» للشيخ محمد إبراهيم مير السيكوتي (ص ٨٣ - ٨٤).

هذا العلم من الواجبات^(١)، وبذلك انتقل علمُ الكلام عندهم من كونه مستحسن الخوض فيه إلى علم يجب تعلُّمه وجوبًا كفائيًا، بل تجاوزَ بعضهم - كالبيجوري^(٢) - فجعله واجبًا عينيًا على كل مكلف، فأوجبوا على الناس تعلُّمه، بعدما كان السلف يرون حرمةً تعلُّمه.

ولم يكتف المتكلمون بجعل علم الكلام من الواجبات، بل صرحوا - كما تقدم في كلام التفتازاني - بأنه أشرف العلوم الدينية، وقد جزم بعض الباحثين بأن الرازي أول من ذهب إلى كون علم الكلام أشرف العلوم^(٣).

وليس من الصعب إدراك مدى التفاوت بين موقف السلف من هذا العلم، وبين موقف هؤلاء، الذين يتحدث التفتازاني بلسانهم، وخاصةً إذا عُلِمَ أن علم الكلام عند الأشاعرة والماتريديَّة ظلَّ يؤدي نفس الدور المشؤوم الذي حدده له المعتزلة قبلهم، ولم يحدث فيه تغييرٌ جوهريٌّ يقربه إلى منهج السلف الصالح.

هذا، وممن استقى منهم التفتازاني آراءه في بيان منزلة علم

الكلام:

(١) انظر: «تفسير الرازي» (٢/٣٢٦ - ٣٢٧)، وقد أطل في الاستدلال لوجوبه، وانظر: «إشارات المرام من عبارات الإمام» للبياضي الماتريدي (ص ٣٥)، «كتاب التوحيد» للشيخ حسين والي (ص ١٢٨ - ١٢٩)، «المدخل إلى دراسة علم الكلام» للدكتور عبد اللطيف الشافعي (ص ٣١).

(٢) يقول البيجوري عن حكم تعلم علم الكلام: «وحكم الشارع فيه: الوجوبُ العينيُّ على كل مكلف، من ذكرٍ وأنثى». «تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد» (ص ١١).

(٣) «علم الكلام - الأشاعرة» للدكتور محمود صبحي (ص ٣٥٢).

١ - الرازي (ت ٦٠٦هـ): قال في تفسيره الذي أسماه «مفاتيح الغيب»^(١) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]:

«اعلم: أنه ﷻ لَمَّا أمر بعبادة الرب، أَرَدَفَهُ بما يدل على وجود الصانع... وهذا يدل على أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال^(٢). وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة، وقالوا: الاشتغال بهذا العلم بدعة، ولنا في إثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية، وههنا ثلاث مقامات:

المقام الأول: في بيان فضل هذا العلم، وهو من وجوه:

أحدها: أن شرف العلم بشرف المعلوم... فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته: وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم.

وثانيها: أن العلم إما أن يكون دينياً أو غير ديني، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني، وأما العلم الديني: فإما أن يكون هو علم الأصول، أو ما عداه، أما ما عداه: فإنه تتوقف صحته على علم الأصول؛ لأن المفسر إنما يبحث من معاني كلام الله تعالى، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم، وأما

(١) وهو المعروف بـ«تفسير الرازي»، و«التفسير الكبير».

(٢) يُلاحظ: أن الآية ليس فيها دعوة للنظر، وإنما فيها الأمر بالعبادة، بناءً على ما هو مستقر في فطرة الإنسان من أن الله ﷻ خالقه، ولو كان فيها دعوة للنظر في (من هو الخالق؟) والذي هو مجال بحث المتكلمين: لكان الأمر بالنظر والبحث عن الخالق متقدماً على الأمر بعبادته.

المحدّث فإنما يبحث عن كلام رسول الله ﷺ، وذلك فرعٌ على ثبوت نبوته ﷺ، والفقيرُ إنما يبحث عن أحكام الله، وذلك فرعٌ على التوحيد والنبوة؛ فثبت أنّ هذه العلوم مفتقرةٌ إلى علم الأصول^(١)، والظاهر أن علم الأصول غنيٌّ عنها؛ فوجب أن يكون علمُ الأصول أشرف العلوم.

وثالثها: أنّ شرف الشيء قد يظهرُ بواسطة خسارة ضده، فكلّما كان ضدهُ أحسّ، كان هو أشرف، وضدُّ علم الأصول هو الكفرُ والبدعةُ، وهما من أحسّ الأشياء؛ فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء.

ورابعها: أنّ شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه، وقد يكون لأجل شدّة الحاجة إليه، وقد يكون لقوّة براهينه، وعلم الأصول مشتملٌ على الكل... فالمطلوبُ منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ومعرفة أقسام المعلومات... ولا شك أن ذلك أشرف الأمور. **وأما الحاجةُ إليه فشديدة؛** لأن الحاجة: إمّا في الدين، أو في الدنيا، **أمّا في الدين:** فشديدة؛ لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم، والتحقّ بالملائكة^(٢)، ومن جهلها استوجب العقاب العظيم، والتحقّ بالشياطين. **وأما في الدنيا:** فلأنّ مصالح العالم إنما تنتظم عند الإيمان بالصانع، والبعث، والحشر؛ إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع الهرج والمرج في العالم.

(١) يقصد علم الكلام.

(٢) كلامٌ لا يظهر له معنى، و(المعرفة) فقط ليست موجبةً للثواب، وإنما الإيمانُ مع العمل الصالح هو الموصولُ إلى النجاة.

وأما قوة البراهين: فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيباً يقينياً، وهذا هو النهاية في القوة.

فثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل؛ فوجب أن يكون أشرف العلوم.

وخامسها: أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي، بخلاف سائر العلوم؛ فوجب أن يكون أشرف العلوم^(١).

وسادسها: أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهيّة، بدليل أنه جاء في فضيلة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] و﴿ءَأَمَنَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وآية الكرسي: ما لم يجئ مثله في فضيلة قوله: ﴿وَسَلُّوْكَ عَنِ الْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل.

وسابعها: أن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأما البواقي ففي بيان التوحيد، والنبوة، والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين، وأما الآيات الواردة في القصص: فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته، على ما قال: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١]؛ فدل على أن هذا

(١) إذا كان قصده الإخبار من الله ﷻ عن نفسه، أو عن ملائكته، أو اليوم الآخر: فلا شك أن ذلك لا يدخله نسخ ولا تغيير، أما إذا قصد القواعد العقلية التي يقررون من خلالها صفات الله ﷻ، وأفعاله: فهي قواعد مختلفة، وهم أكثر الناس اختلافاً فيها.

العلم أفضل»^(١).

٢ - ومنهم: القاضي عبد الله بن عمر، المعروف بـ(البيضاوي)
(ت ٦٨٥هـ):

قال: «... فإن أعظم العلوم موضوعاً^(٢)، وأقومها أصولاً
وفروعاً^(٣)، وأقواها حجةً ودليلاً، وأجلاها محجةً وسبيلاً^(٤): هو
العلم الكافل بإبراز أسرار اللاهوت^(٥) عن أستار الجبروت، المطلع

(١) «التفسير الكبير» للرازي (٣٢٣/١ - ٣٢٤)، و: (٨٧/٢ - ٨٩) من الطبعة
القديمة، وانظر: «أسرار التنزيل» له (ص ٣٠ - ٣٣).

(٢) قال الشارح: «لأن موضوعه ذات الله تعالى، وذوات المخلوقات؛ لأنه يبحث
فيه عن صفات الله تعالى، وأحوال المخلوقات من حيث أنها توصل إلى اليقين
فيما يجب الإيمان به...». «مطالع الأنظار على طوابع الأنوار» (ص ٥).

(٣) المراد بالأصول: قواعد الكلية، ككونه تعالى فاعلاً مختاراً، وبالفروع:
المسائل التي تتفرع على القواعد الكلية، كبعثة الرسل، وحشر الأجساد.
وأما كون علم الكلام أقوم العلوم أصولاً وفروعاً: «أما بالنسبة إلى العلوم
الشرعية: فلأنه يقينيّ وسائرهما ظنيّ، وأما بالنسبة إلى الإلهي على طريقة
الحكيم: فلأنه مستندٌ إلى الوحي، المفيد حق اليقين والتأييد الإلهي،
المستلزم لكمال العرفان، المنزّه عن شائبة الوهم، بخلاف الإلهي على
طريقة الحكيم؛ فإنه مبنيّ على العقل، الذي يعارضه الوهم. وإذا كان
الأصول كذلك، فالفروع المستنبطة كذلك». «مطالع الأنظار على طوابع
الأنوار» لأبي الثناء الأصبهاني (ص ٥).

(٤) قال الشارح معللاً لذلك: «لأنه سبيلُ الأنبياء، الذي هو الصراط
المستقيم، صراط الله الذي له ما في السماوات وما في الأرض». «مطالع
الأنظار على طوابع الأنوار» للأصبهاني (ص ٦). وفي كلامه من الجهل
المركب ما لا يخفى.

(٥) (اللاهوت) هو الذات، و(أستار الجبروت): صفات الأفعال، والمعنى: =

على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت^(١)، الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى، والمنطبعين على الضلالة والردي، الكاشف عن أحوال السعداء والأشقياء في دار البقاء، يوم العدل والقضاء، مبنى قواعد الشرع وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها^(٢)...^(٣).

٣ - ومنهم: شيخه الإيجي (ت ٧٥٦هـ): فقد قال في بيان مرتبة علم الكلام:

«قد علمت أنّ موضوعه أعمّ الأمور وأعلاها، وغايته أشرف الغايات وأجداها، ودلائله يقينية، يحكمُ بها صريحُ العقل، وقد تأيّدت بالنقل، وهي الغاية في الوثاقة، وهذه هي جهات شرف العلم، لا تعدوها؛ فهو إذاً أشرف العلوم»^(٤).

وقال في بيان مسائل «مقاصد» علم الكلام: «... هي كلّ

= الكافل بإظهار صفات ذاته تعالى، عن صفات الأفعال؛ فإن صفات الذات وراء حجاب صفات الأفعال، فإننا ندرك أولاً صفات الأفعال، ونستدل بها على وجودها، ثم ندرك صفات الذات. «مطالع الأنظار» (ص ٥).

(١) المراد بالملك: المحسوسات، وبمغيبات الملكوت: المعقولات المغيبة عن الحواس. «مطالع الأنظار» (ص ٥).

(٢) علّل الشارح - الأصفهاني - ذلك بقوله: «فإن قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسنة، والاستدلال بهما يتوقف على إثبات أن الله متكلم، مُرسِلٌ للرسول، موحٍ إليهم، وهذه الأمور إنما تعلم من الكلام، فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها؛ فإن معالم الدين محتاجة إلى علم الكلام، وعلم الكلام غير محتاج إليها». «مطالع الأنظار» للأصفهاني (ص ٥).

(٣) «طوال الأنوار من مطالع الأنظار» للبيضاوي (ص ٥).

(٤) «المواقف في علم الكلام» للإيجي (ص ٨).

حكم نظري لمعلوم، هو^(١) من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيءٍ منها، وهو^(٢) العلم الأعلى، فليست له مبادئ تُبَيَّنُ في علمٍ آخر، بل مبادئه إمّا بينةً بنفسها، أو مبيّنةٌ فيه، فهي مسائل له، ومبادئ لمسائلٍ آخر منه، لا تتوقف عليها^(٣)؛ لئلا يلزم الدور، فمنه تستمدُّ العلوم، وهو لا يستمدُّ من غيره؛ فهو رئيسُ العلوم على الإطلاق^(٤).

وقال في بيان فائدته: «وهي أمور:

الأول: الترقّي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، و﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

الثاني: إرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة.

الثالث: حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شُبُه المبتطلين.

الرابع: أن يبني عليه العلمَ الشرعيّة؛ فإنه أساسُها، وإليه يؤوّل أخذها واقتباسُها.

الخامس: صحة النية والاعتقاد؛ إذ بها يرجى قبولُ العمل. وغايةُ ذلك كلّهُ: الفوزُ بسعادة الدارين^(٥).

(١) أي: ذلك الحكم النظري. «شرح المواقف» للجرجاني (١/٦٢).

(٢) أي: علم الكلام، إليه تنتهي العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها. «شرح المواقف» (١/٦٢).

(٣) أي: لا تتوقف تلك المبادئ على المسائل الأخرى. «شرح المواقف» للجرجاني (١/٦٤).

(٤) «المواقف في علم الكلام» للإيجي (ص ٨).

(٥) «المواقف في علم الكلام» (ص ٨).

وقال في المقدمة: «... الواجبُ على العاقل: الاشتغالُ بالأهم، وما الفائدةُ فيه أتمّ، هذا: وإن أرفعَ العلوم وأعلاها، وأنفعها وأجداها، وأحراها بعقدِ الهمةِ بها وإلقاءِ الشراشرِ^(١) عليها، وإذآبِ النفسِ فيها^(٢)، وصرْفِ الزمانِ إليها: علمِ الكلام، المتكفّلُ بإثباتِ الصانعِ وتوحيده، وتنزيهه عن مشابهةِ الأجسام، واتصافه بصفاتِ الجلالِ والإكرام، وإثباتِ النبوةِ، التي هي أساسُ الإسلام، وعليه مبني الشرائع والأحكام...»^(٣).

هذه نصوصٌ ثلاثةٌ من أئمةِ علمِ الكلام، ويتضح منها مدى تقليد التفتازاني لهم في آرائه السابقة في منزلة علم الكلام، وقد نقلتها بطولها لأنها بمثابة شرحٍ لآراء التفتازاني، علمًا بأن الثلاثة المذكورين من أهم الشخصيات التي بنى التفتازاني آراءه على ضوء آرائهم عمومًا.

الأمر الثالث: مناقشته في هذا الموضوع

أولاً: إن أهمّ ما ينبغي أن يُنتَبَه له في هذا الموضوع هو: أن المتكلمين أطلقوا اسمَ «علم الكلام» على علم العقيدة^(٤)، وأصولِ

(١) (الشراشر): بمعنى الأثقال، جمعُ (شرشرة)، يقال: ألقى شرارته؛ أي:

نفسه بالكلية، حرصًا ومحبةً. «شرح المواقف» للجرجاني (١/٣١).

(٢) أي: إتعابها فيها، وتعويدها بها. «شرح المواقف» (١/٣١).

(٣) «المواقف في علم الكلام» (ص٤).

(٤) وأعني: علم العقيدة بمفهوم أهل السنة والجماعة، وإلا: ف(العقيدة) في الاصطلاح العام: «الإيمانُ الجازمُ والحكمُ القاطعُ، الذي لا يتطرَّقُ إليه الشكُّ لدى المعتقِد، وهذا معنى (العقيدة) في الاصطلاح العام، بصرفِ =

الدين، وعلم التوحيد، ف«علم الكلام» و«علم التوحيد» و«علم أصول الدين» كلها مترادفة عندهم^(١).

وهذا خلطٌ غريبٌ، أدى إلى سحبِ أحكامِ علم العقيدة الصحيحِ على علم الكلام المذموم، «وعلمُ العقائد غيرُ علم الكلام؛ لأنَّ علمَ العقائد ما بَيَّنَّ فيه العقائدُ الحقَّةُ الإسلاميَّةُ، مستندةٌ إلى الكتاب والسُّنَّةِ وإجماعِ الأُمَّةِ، بخلافِ «علم الكلام»؛ فإنه مستندٌ إلى العقل، وإثارة الشبهات، من غير أخذٍ من أصول الإسلام، والعقل لا يعقلُ تمامَ (جميع) المعقولات، كما أن البصرَ لا يُبصرُ جميعَ

= النظر عن نوع الاعتقاد: حقٌّ أو باطل. وسَمِّيَ: (عقيدة)؛ لأن الإنسان يعقدُ عليها قلبه». «بحوث في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة» (ص ١١). وقد شاع مصطلحُ (العقيدة) في دراسات علماء المسلمين على المباحث المتعلقة بالله تعالى، من حيث وجوده، وربوبيته، وألوهيته، وأسمائه، وصفاته، والإيمان بملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وبكل ما جاءت به النصوصُ الصحيحةُ من أصول الدين، وأمور الغيب، وأخباره، وما أجمع عليه السلفُ الصالحُ، والتسليمُ لله تعالى في الحكم والأمر، والقدر والشرع، ولرسوله بالطاعة والتحكيم والاتباع. انظر: «مناهج البحث في العقيدة الإسلامية في العصر الحاضر» للدكتور عبد الرحمن الزنيدي (ص ١٦)، «بحوث في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة» (ص ١١ - ١٢).

(١) وقد سمّوا عددًا من كتبهم منسوبة إلى «أصول الدين»، مثل: «أصول الدين» لعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، «أصول الدين» لليزدوي الماتريدي، «الغنية في أصول الدين» لأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري (ت ٤٧٨هـ)، «الأربعين في أصول الدين»، «معالم أصول الدين» كلاهما للرازي، وكلها مطبوعة.

المبصرات؛ فلذا صحَّ منع الفقهاء، من المجتهدين وغيرهم، من علم الكلام لا من علم العقائد^(١).

وقد بيّن شيخ الإسلام أنه أدخل كل قوم في لفظ «أصول الدين» من المسائل والدلائل ما ظنّوه - هم - من أصول دينهم، وإن لم يكن من أصول الدين، الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه^(٢).

وقال: «... إن كل طائفة من أهل الكلام يُسمي ما وضعه «أصول الدين»، وهذا اسمٌ عظيمٌ، والمسّمَى به فيه من فساد الدين ما الله به عليمٌ، فإذا أنكر أهل الحقّ والسنة ذلك، قال المُبطل: قد أنكروا أصول الدين، وهم لم ينكروا ما يستحقُّ أن يسمّى «أصول الدين»، وإنما أنكروا ما سمّاه هذا «أصول الدين»، وهي أسماء سمّوها - هم - وآباؤهم بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان»^(٣).

وقال: «إنك لا تجد طائفةً منهم توافق الكتاب والسنة فيما جعلوه أصول دينهم، بل لكل طائفة: أصول دين لهم، فهي أصول دينهم الذين هم عليه، ليس هي أصول الدين الذي بعث الله رسوله، وأنزل به كتابه»^(٤).

فعلّم العقيدة، المبني على الكتاب والسنة، هو الذي يستحقُّ أن

(١) حاشية الشيخ عبد القادر بن عبد الرحيم الكاكري على «شرح أبي المنتهي للفقهاء الأكبر» المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة (ص ٣) هامش (٥).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٧٣/١).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٥٦/٤).

(٤) «النبوات» (٥٦٣/١).

يكون مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام، وغايته: الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية، ومنفعته: الفوز بنظام المعاش، ونجاة المعاد، وغير ذلك مما ذكره في علم الكلام.

وكما لا يجوز تسمية علم الاعتقاد الصحيح وأصول الدين الصحيح «كلامًا»: فكذا من الخطأ اعتبار علم الكلام مرادفًا لعلم التوحيد؛ «لأنّ:

• علم الكلام مصدره عقول البشر وفلسفات الهند واليونان، والتوحيد مصدره الوحي.

• وعلم الكلام قد ذمّه السلف، والتوحيد أصل دعوة الرسل، وأول واجب على المكلف...

• والتوحيد علم وإيمان ويقين، والكلام جهلٌ وحيرة وشك.

فالفارق بينهما مثل الفرق بين الثرى والثريا، فهل يُقارَنُ هذا بهذا، فضلًا عن أن يُسمى باسمه؟!»^(١).

وقد كان الخلط المذكور متأصلًا في المتكلمين؛ كالرازي والتفتازاني، وغيرهما، مما نتج من ذلك وصفهم لعلم الكلام بأوصافٍ لا يستحقُّها، بل أبعد ما يكون عنها.

ولأجل هذا الخلط قالوا: إنّ من أنكرَ علمَ الكلام وأبغضه «كان جاهلاً بذات الله وبصفاته، وبشرائط المعجزة، وبنبوة الأنبياء، ومن كان كذلك: امتنع أن يكون مسلمًا»^(٢)، وأنّ «الطعن في علم

(١) «مقدمات في الاعتقاد» للدكتور ناصر عبد الله القفاري (ص ١٠).

(٢) قاله الرازي نقلًا عن بعض المتكلمين ومقرّرًا له، انظر: «مناقب الإمام الشافعي» له (١٠١).

الكلام طعنٌ في معرفة الله تعالى، ومعرفة رسله، واليوم الآخر، وذلك غير لائقٍ بالمسلمين»^(١).

ومما يحسن التنبيه عليه - أيضًا - هنا: أن كثيرًا من أدلة المتكلمين على شرعية علم الكلام، وعلى الدفاع عنه: تستند إلى هذا الوهم، حيث تراهم يستدلون على ذلك:

أ - بكثرة الآيات الواردة في التوحيد، والنبوة، وباقي أبواب العقيدة، كما سبق في كلام الرازي^(٢)، وكما قاله أيضًا - نقلًا عن بعض المتكلمين ومقرّرًا له -: «إنّ القرآن من أوله إلى آخره مملوءٌ من دلائل القدرة، والعلم، والتقدیس، والتنزيه، ودلائل النبوة، ودلائل صحة المعاد، وإذا كان كذلك: كان الطعن في علم الكلام طعنًا في القرآن، ولا شك أنه من أعظم دلائل الخذلان»^(٣).

ب - وبأن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهيّة، وقد سبق ذلك في كلام الرازي^(٤).

(١) قاله الرازي، انظر المصدر السابق (ص ١٠٤)، وسيأتي الرد على كلام الرازي هذا في كلام قيم للإمام ابن رجب - رحمه الله تعالى - بعد أسطر.

(٢) انظر ما سبق في: (ص ١٠٧١).

(٣) «مناقب الإمام الشافعي» (ص ١٠٢)، وقد استدللّ التاج السبكي أيضًا بمثل هذا لشرعية علم الكلام، انظر: «طبقات الشافعية الكبرى» له (٤٢١/٣).

(٤) انظر ما سبق في: (ص ١٠٧١)، ومما يُقال هنا للمتكلمين:

١ - إذا كانت الآيات بهذه الكثرة، فما الحاجة إلى (كلامكم) هذا؟ ولماذا عزلتموها عن اليقين وهي بهذه الكثرة؟.

وكلُّ هذا من تلبسات المتكلمين، ومن آثار هذا العلم المذموم، الذي يطبِّلون له، وهذا من أظهر الأدلة على كون هذا العلم فاسداً، يؤدي إلى الباطل، ويظهر بذلك عمق علم السلف، حيث لم يألوا جهداً في التحذير من الكلام. يقول الحافظ ابن رجب: «... فأما الدخولُ مع ذلك»^(١) في كلام المتكلمين أو الفلاسفة، فشرُّ محض، وقلَّ من دخلَ في شيءٍ من ذلك إلا وتلَطَّحَ ببعض أوضارهم»^(٢)، كما قال أحمد: لا يخلو من نظرٍ في الكلام إلا تجَهَّم، وكان هو وغيره من أئمة السلف يُحذِّرون من أهل الكلام وإن ذَبَّوا عن السُّنَّة. وأمَّا ما يوجدُ في كلام من أحبَّ الكلامَ المحدثَ، واتبعَ أهله: من ذمَّ من لا يتوسَّع في الخصوماتِ والجدالِ، ونسبته إلى الجهلِ أو إلى الحشو، أو إلى أنه غيرُ عارفٍ بالله، أو غيرُ عارفٍ بدينه: فكلُّ ذلك من خطوات الشيطان، نعوذ بالله منه»^(٣).

٢ = - وإذا كنتم قد عزلتموها عن اليقين، فلماذا الاستدلالُ بكثرتها، ما دام أنها معزولةٌ عن اليقين؟... أليس في منهجكم المضطربِ هذا ما يوضح للجميع مدى الحرية التي تتمتع بها عقولكم المتكسفة، فلها أن توظفَ النصوصَ إن كانت النتيجة في صالحها، وتحجر عليها إن كان فيها ما يهدد بعض مبادئها! ألم تكن في غنى عن النصوص ما دامت تحت رحمة عقولكم (الملوثة)؟

(١) أي: كثرة القول، وتشقيق الكلام، وقد ذكر أنه مذموم، انظر: «فضل علم السلف على الخلف» (ص ٣٨ - ٤٣).

(٢) أي: أوساخهم، والوضر: وسخ الدسم واللبن، أو غسالة السقاء والقصعة ونحوهما. «القاموس المحيط» (ص ٦٣٣ - ٦٣٤).

(٣) «فضل علم السلف على الخلف» (ص ٤٣).

ومن حقنا أن نتساءل: هل يُعقل أن يكون هذا التحذير الشديد من السلف، ومنهم الأئمة الأربعة^(١)، لعلم الكلام... منصباً على علم العقيدة؟! وهل كانوا من السذاجة بحيث يولّون ظهورهم إلى كل ما يمتُّ بصلة إلى أهم ما في هذا الدين، وهو ما يتعلق بجانب العقيدة، ولم يكتفوا بهذا التجاهل، بل تجاوزوا إلى ما لا يتصوّر صدورُه من عوامّ المسلمين، حيث حذّروا منه بهذا التأكيد؟!

ألم يكن أولئك السلف: يعتقدون في مسائل الاعتقاد حسب النصوص الواردة فيها، ويؤمنون بها؟

وكمثالٍ لهذا الخلط، ثم بناء الأحكام عليه: أذكرُ هنا كلاماً لأبي اليسر البزدوي الماتريدي (ت ٤٩٣هـ)، يتبيّن منه أنّ هذا الخلط قديمٌ عند المتكلمين، يقولُ في بداية كتاب «أصول الدين»:

«اختلف العلماء في تعلّم علم الكلام وتعليمه، والتصنيف فيه: قال بعضهم: يجوز ذلك كلّهُ، وهو قولُ عامة المتكلمين من أهل السُنّة والجماعة، وهو قولُ جميع الأشعرية والمعتزلة. وقال بعضُ العلماء: لا يجوز ذلك، وهو قولُ عامة المحدثين.

و«علمُ الكلام» الذي اختلفوا في تعلّمه وتعليمه والتصنيف فيه: هو بيانُ المسائل التي هي أصولُ الدين، التي تعلّمها فرضُ عين... وأبو حنيفة رَضِيَ اللهُ تَعَلَّمَ هذا العلمَ، وكان يُناظرُ فيه مع المعتزلة، ومع جميع أهل البدع، وكان يُعلِّمُ أصحابه في الابتداء... ونحن

(١) ستأتي أقوالهم في التحذير عن علم الكلام، في المطلب الثاني، المقام الثاني، الأمر الأول.

تَبَّعُ أبا حنيفة؛ فإنه إمامنا وقدوتنا في الأصول والفروع^(١)، وإنه كان يُجَوِّزُ تعليمه وتعلُّمه والتصنيف فيه، ولكن في آخر عمره: امتنع عن المناظرة فيه، ونهى أصحابه عن المناظرة فيه، وكان لا يُعَلِّمُ أصحابه جهاراً، كما يُعَلِّمُ الفقه، وهو مسائل الفروع...»^(٢).

ثم ذكرَ أنَّ تعلُّمَ علم الكلام (مباح)، بل قد يكون فرض كفاية^(٣).
ويلاحظ في كلامه أمور:

- ١ - جزمه بأنَّ (الكلام) الذي اختلفوا فيه: هو مسائل العقيدة، التي هي فرضُ عين على كل مكلف.
- ٢ - ثم ترجيحه لاشتغال الإمام أبي حنيفة رَضِيَ اللهُ بِهِ، وأنه لم يكن يُظهِرُهُ.

ويقال: كيف يُخفي أبو حنيفة رَضِيَ اللهُ الْكَلَامَ فيما هو فرضُ عين؟! والذي هو الفقه الأكبر عنده، بينما يُظهِرُ تعليمَ مسائل الفروع!؟

- ٣ - يُصَرِّحُ فيه بأنَّ أبا حنيفة رَضِيَ اللهُ إِمَامَهُمْ فِي الْأَصُولِ والفروع.

- ٤ - يُحَاوِلُ إثباتَ «جواز» الاشتغال بعلم الكلام، بعد جزمه بكونه فرض عين!!.

- ٥ - ثم يرجِّحُ كونه فرض كفاية، وهذا يُنافي كونه فرض عين.

(١) هذه الدعوى ليست صحيحة بالنسبة إلى الأصول، وقد سبق تفصيله في الفصل الثاني من هذا الباب.

(٢) «أصول الدين» للبزدوي (ص ١٥ - ١٦).

(٣) المصدر السابق (ص ١٦).

هذا نموذجٌ من الخلط الواضح، الذي فرضَ نفسه على المتكلمين؛ لأجل خلطهم بين أصول دينهم، وهو علمُ الكلام - وفيه ما هو من الدين وما ليس منه - وبين أصول الدين الذي جاء به النبي ﷺ.

ولم يكتف المتكلمون بهذا التلبس، بل لم يتورعوا عن أن يلزموا الأئمة القولَ بشرعية علم الكلام، بحجة أنه ثبت عن أولئك الأئمة الخوضُ في بعض مسائل علم الكلام، والدفاع عن بعض قضايا العقيدة، ودرء بعض الشبهات عنها^(١).

وكلُّ هذا مما أشرتُ إليه من التخليط بين علم الكلام المذموم، وبين علم العقيدة الصحيحة، الذي لا خلاف في أهميته.

ومما يؤكّد هذا ما قاله أبو حامد الغزالي - وهو بصدد بيان ما بُدّل من ألفاظ العلوم -: «اعلم: أنّ منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية: تحريف الأسماء المحمودة، وتبديلها ونقلها - بالأغراض الفاسدة - إلى معانٍ غير ما أرادها السلف الصالح والقرن الأول، وهي خمسة ألفاظ: الفقه، والعلم، والتوحيد،

(١) قال الرازي وهو بصدد إلزام الإمام الشافعي: «إنّ الشافعي اعترف بأنه يعرف الكلام، ويدل عليه: ما رواه الحافظ البيهقي في «مناقب الشافعي» بإسناده عن المزني أنه قال: دار بيني وبين رجلٍ مناظرة، فسألني عن كلام، إن صحَّ كاد أن يشككني في ديني، فجنّْتُ إلى الشافعي، فقلت له: كان من الأمر كيت وكيت، فقال الشافعي: هذه مسألة الملحدّين، والجواب عنها كيت وكيت. قال البيهقي: وهذا يدل على حسن معرفة الشافعي بالكلام؛ فإنه لو لا أن الأمر كذلك، وإلا لَمَا قدر على الجواب عن تلك الشبهة». «مناقب الإمام الشافعي» للرازي (ص ١٠٤ - ١٠٥).

والتذكير، والحكمة؛ فهذه أسامي محمودة، والمتصفون بها أربابُ المناصب في الدين، ولكنها نُقلت الآن إلى معانٍ مذمومة، فصارت القلوب تنفر عن مذمة من يتصف بمعانيها، لشيوع إطلاق هذه الأسماء عليهم...

[ثم قال:] اللفظ الثالث: التوحيد: وقد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام، ومعرفة طريق المجادلة، والإحاطة بمناقضات الخصوم، والقدرة على التشدق فيها، بتكثير الأسئلة، وإثارة الشبهات، وتأليف الإلزامات، حتى لَقَّبَ طوائف منهم أنفسهم بـ«أهل العدل والتوحيد»، وسُمِّي المتكلمون «العلماء بالتوحيد»، مع أن جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يُعرف منها شيء في العصر الأول، بل كان يشتدُّ منهم النكير على من كان يفتح باباً من الجدال والممارات. فأما ما يشتمل عليه القرآن من الأدلة الظاهرة، التي تسبق الأذهان إلى قبولها في أول السماع: فلقد كان ذلك معلوماً للكل، وكان العلم بالقرآن هو العلم كله، وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمرٍ آخر، لا يفقهه أكثر المتكلمين، وإن فهموه لم يتصفوا به... فقد كان التوحيد عبارة عن هذا المقام، فانظر إلى ماذا حوّل، وبأيّ قشرٍ قُنِعَ؟! وكيف اتخذوا هذا معتصماً في التمدح والتفاخر بما اسمه محمود، مع الإفلاس عن المعنى الذي يستحقُّ الحمد الحقيقي»^(١).

(١) «إحياء علوم الدين» للغزالي (٤٨/١، ٥٠ - ٥١) وقد عقد العلامة محمد صديق حسن خان لكلام الغزالي فصلاً مستقلاً في كتابه القيم «قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل» (ص ٧٥ - ٨٠) ونقله كاملاً لاشتماله على فوائد.

ثانيًا: أمّا الفوائد الأخرى، التي ذكرها التفتازاني لعلم الكلام، فأهمها:

١ - إن علم الكلام مبنيٌّ على الأدلة القطعية، المؤيّد أكثرها بالأدلة السمعية.

وستأتي مناقشته في هذا الموضوع في المطلب الثالث - إن شاء الله تعالى -.

٢ - إنه «المنجي من غياهب الشكوك وظلمات الأوهام»، وأن غايته «تحلية الإيمان بالإيقان»، و«أن يصير الإيمان بالأحكام الشرعية متيقنًا، محكمًا، لا تزلزله شبهُ المبطلين».

وكلُّ هذا مما يخالف الواقع، والصحيح أن علم الكلام يزيد الشبهة والشكوك^(١)، ويزعزعُ العقائد، ويدفع بأصحابه إلى الشكوك والإلحاد، أو التوقف والحيرة^(٢)، يؤكد ذلك أحدُ أئمة المتكلمين الكبار - وهو الغزالي - قائلاً:

«أما مضرّته: فإثارةُ الشبهات، وتحريكُ العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعُها بالدليل مشكوكٌ فيه، ويختلفُ فيه الأشخاص. فهذا ضررُه في الاعتقادِ الحق، وله ضررٌ آخر في تأكيدِ اعتقادِ المبتدعة للبدعة، وتشبيته في صدورهم، بحيث تنبعثُ دواعيهم ويشتدُّ حرصُهم على الإصرارِ عليه.

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (ص ١٧٤).

(٢) «منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد» للدكتور عثمان علي حسن (١/١٥٠).

وأما منفَعته: فقد يُظنُّ أنّ فائدته كشف الحقائق، ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات! فليس في الكلام وفاءً بهذا المطلب الشريف، ولعلّ التخييط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدّثٍ أو حشوي ربما خطرَ ببالك: أنّ الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبرَ الكلامَ، ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أنّ الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدودٌ^(١).

وكلامه هنا موجّهٌ للمتكلمين أنفسهم، وقد أكد لهم تلك الحقيقة التي وصل إليها بأنها ليست وليدة العداوة للمجهول، الذي يُتوقَّع عنده ممن أسماهم حشوية - وهم أهلُ السُنّة والجماعة، والمتكلمون أولى بهذه الألقاب السيئة من غيرهم - فهل من معتبر من حالة الغزالي رَحِمَهُ اللهُ التي يحكيها في تلك السطور؟! .

وقد اعترف بذلك كثيرٌ منهم غيره^(٢)، وسيأتي تفصيل ذلك في الأمر الثاني، من المقام الثاني، من هذا المطلب - إن شاء الله تعالى - .

ثالثاً: وأما دعوى التفازاني وأمثاله: أن علم الكلام أشرف

العلوم:

فما أحسن قول الحافظ ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ اللهُ في الردّ

على هؤلاء:

(١) «إحياء علوم الدين» (١/٩١ - ٩٢).

(٢) كالجويني، والشهرستاني، والرازي.

«واشتدَّ إنكارُ السلف لذلك؛ كأبي حنيفة، وأبي يوسف، والشافعي، وكلامهم في ذم أهل الكلام مشهور، وسببه: أنهم تكلموا فيما سكت منه النبي ﷺ وأصحابه... وقد توسَّع من تأخر عن القرون الثلاثة الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك، حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه من الآثار بالتأويل، ولو كان مستكرهاً، ثم لم يكتفوا بذلك، حتى زعموا أن الذي رتبوه هو أشرف العلوم وأولاها بالتحصيل، وأن من لم يستعمل ما اصطالحوا عليه فهو عامي جاهل، فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف...»^(١).

وهذا كلام قيم، يصور بدقة، حال المتكلمين في مسلسل دعاويهم الباطلة، كما ينسف مزاعم من يُبرر خوضهم في بدع الأشاعرة والماتريدية بحجة أن الأئمة أمثال الحافظ ابن حجر قد ارتضوا هذا المنهج أيضاً^(٢).

(١) «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» (١٣/٢٦٧).

(٢) انظر: «منهج الأشاعرة في العقيدة» للدكتور سفر الحوالي، وأصله مقال نُشر في «مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة»، العدد (٦٢) (ص ٦٥ - ١٠٤)، وقد تحدث فيه (ص ٧٤ - ٧٦) عن «التفريق بين متكلمي الأشاعرة؛ كالرازي، والآمدي، والشهرستاني، والبغدادي، والإيجي، ونحوهم، وبين من تأثر بمذاهبهم عن حسن نية واجتهاد، أو متابعة خاطئة، أو جهل بعلم الكلام، أو لاعتقاده أنه لا تعارض بين ما أخذ منهم وبين النصوص، ومن هذا القسم أكثر الأفاضل الذين يحتج =

رابعاً: وأمّا ما ادّعه الرازيّ من أنه لا طريقَ إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال، مستنداً بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]: فقد تقدم بيان أن الآية ليس فيها دعوة إلى النظر، وأنّ استدلالَ الرازيّ بها في غير محله^(١)، على أن النظرَ مطلوب، وردّت فيه أدلة من الكتاب والسنة، ولكنه ليس هو النظرَ البدعيّ الذي ينشده المتكلمون، وسيأتي الكلام على هذه المسألة بشيءٍ من التفصيل في الأمر الثاني من المقام الثاني - إن شاء الله تعالى -.

خامساً: إن الأمر في مناقشة التفازانيّ والرازي ومَن دار في فلکهم يطول، ولكنني سأختم هذا الموضوع بضربٍ مثالٍ واحد، يعكس خطورة هؤلاء المتكلمين، ليس فيما اصطلح عليه بـ«علم العقيدة» فقط، وإنما في جميع علوم الشريعة، التي أقحموا فيها أنفسهم، وأشغلوا الأمة بمناهج مستوردة من وثنيّ اليونان وغيرهم، وقد وقع اختياري هنا على إمام المتكلمين في عصره وفيما بعده، والذي يكون هو المقصود بلقب (الإمام) إذا أطلق^(٢)، وذلك في

= بذكرهم الصابونيّ وغيره، وعلى رأسهم الحافظُ ابنُ حجرٍ رحمته الله، ومما يؤيد التفريق السابق: أن الحافظَ ابنَ حجرٍ ردّ على علم الكلام وبعض مسائله البارزة ردوداً قوية، مستنداً في ذلك بالنصوص ومنهج السلف، انظر: «فتح الباري» - طبعة دار الريان - (١/٨٩، ١٣/٢٦٧، ٢٨١، ٣٠٣، ٣٦١ - ٣٦٧ (مهم جداً)، ٣٩٥، ٥١٦ - ٥١٧).

- (١) انظر ما تقدم عند الحديث عن مصادر التفازانيّ في آرائه في علم الكلام.
 (٢) انظر: «النبراس» للفريهاري (ص ١٣١)، «مرام الكلام في عقائد الإسلام» له (ص ٦) قال فيه: «وهو المراد بالإمام في الأصول والكلام»، وفي =

التفسير، وفيما اصطلحوا عليها بـ(الأصلين): أصول الدين (علم الكلام)، وأصول الفقه، كما أنه كتب في علوم كثيرة، مما جعله يتصدر جماعته، ويستأثر بهذا اللقب العظيم، وسأعرض نموذَجين لصنيعه، تُستَشَفُّ منه بوضوح ميوله، ومنهجه المنحرف.

النموذج الأول: من القواعد الهدامة التي قرّرها الرازي، والتي عدّها الإمام ابن القيم إحدى الطواغيت الأربعة التي هُدمت بها معالم الدين، والتي كسرَ بها المعطلة أصحاب التأويل عصمة الكتاب والسنة: أن الأدلة اللفظية «وهي الكتاب والسنة» لا تفيد اليقين؛ لأن الاستدلال بها مبني على مقدمات عشرة، وكلها ظنية، والمبني على المقدمات الظنية ظني. وهذه القاعدة تسلب اليقين عن الكتاب والسنة بلا استثناء.

والمقصود هنا: أن الرازي قد افتتح كتبه التي ألفها في التفسير وأصول الفقه بهذه القاعدة، أمّا الكتب التي ألفها في العقيدة فقد ملأها بها، وإليك التفصيل:

١ - ألف الرازي كتابًا كبيرًا في التفسير، أسماه «مفاتيح الغيب»، ذكر في أوائله، في العلوم المستنبطة من قوله: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» هذه القاعدة قائلاً: «دلالة الألفاظ على معانيها ظنية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل الإعرابات والتصريفات،

= «الفوائد البهية في تراجم الحنفية» (ص ٤٢١): «... وأما في كتب التفسير والأصول والكلام: فالمراد بالإمام حيث أُطلق - غالبًا - هو الإمام فخر الدين الرازي»، وانظر كلام شيخ الإسلام في ذلك في: «نقض أساس التقديس» (ص ٥ - ٦).

مع أنّ أولّ أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحادًا، ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظنّ، وأيضًا فتلك الدلائل موقوفةٌ على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإجمال، وعدم التخصيص، وعدم المعارض العقلي؛ فإنّ بتقدير حصوله يجب صرفُ اللفظِ إلى المجاز، ولا شك أنّ اعتقادَ هذه المقدمات ظنٌّ محضٌ، والموقوفُ على الظنّ أولى أن يكون ظنًّا^(١).

ويؤكد ذلك - في التفسير المذكور - عند حديثه عن المتشابه، وأنّ صرفَ اللفظِ فيه من ظاهره إلى المرجوح: لا بد من دليلٍ منفصل، وحتى يفتكّ الرازيُّ من سلطة النصوص في تأويله، وتكون له الحرية الكاملة في تحريفه: قرّر أنّ ذلك الدليل الدالّ على تحديد المعنى المرجوح لا يجوز أن يكون دليلًا لفظيًا - أي: نصًّا آخر من نصوص الكتاب والسنة -؛ لأنّ «شيئًا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعًا»، ثم فصلَ في هذه القاعدة الشيطانية^(٢).

٢ - ومن كتب الرازي الشهيرة: كتابه «المحصول في أصول الفقه»^(٣)، والذي سيفيد القارئ عن أدلة الفقه، وهي الكتاب والسنة، وعن مكانتهما. وقد افتتحه - أيضًا - بالقاعدة المذكورة قائلًا: «المسألة الثالثة: في أنّ الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا؟ منهم من أنكره، وقال: إنّ الاستدلال بالأدلة اللفظية مبنيٌّ على

(١) «التفسير الكبير» للرازي (١/٤١ - ٤٢).

(٢) المصدر السابق (٣/١٣٩).

(٣) وهو يُعدُّ أهمّ كتابٍ في أصول الفقه عندهم منذ فرغ الرازيُّ من تأليفه سنة (٥٧٦هـ) إلى يومنا هذا. انظر: مقدمة محققه الدكتور طه العلواني (١/٤٨).

مقدّماتٍ ظنيّة، والمبنيّ على المقدّمات الظنيّة ظنيّ، فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظنّ. وإنما قلنا: إنه مبنيّ على مقدّماتٍ ظنيّة: لأنه مبنيّ على نقل اللغات...» ثم فصّل في شبهاته التي مرّ ذكرها^(١)، ثم قال: «فإذا رأينا دليلاً نقلياً، فإنما يبقى دليلاً عند السلامة عن هذه الوجوه التسعة^(٢)، ولا يمكن العلمُ بحصول السلامة عنها إلا إذا قيل: بحثنا، واجتهدنا، فلم نجدها، لكننا نعلمُ أنّ الاستدلالَ بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد إلا الظنّ، فثبت أن التمسكُ بالأدلة النقلية مبنيّ على مقدّماتٍ ظنيّة، والمبنيّ على الظنيّ ظنيّ، وذلك لا شك فيه، فالتمسكُ بالدلائل النقلية لا يفيد إلا الظنّ»^(٣).

٣ - أمّا الكتبُ التي ألفها في علم الكلام (وهو علم العقيدة عنده): فلا يخلو كتابٌ من كتبه من تقرير هذه القاعدة الخبيثة، وقد قرّرها بأساليب متنوعة، ومن كتبه التي اطلعتُ عليها - وكلّها تقرر هذه القاعدة -:

١ - المطالب العالية من العلم الإلهي^(٤).

٢ - الأربعين في أصول الدين^(٥).

(١) انظر: «المحصول» (١/٣٩٠ - ٤٠٦).

(٢) اقتصر الرازيّ في هذا الكتاب على هذه التسعة، وفي كتبه الأخرى يوصلها إلى عشرة.

(٣) المصدر السابق (١/٤٠٦ - ٤٠٧).

(٤) (٧١/٩ - ٧٣).

(٥) (١/١٦٣ - ١٦٤، ٢/٢٥١ - ٢٥٤).

٣ - معالم أصول الدين^(١).

٤ - أساس التقديس^(٢).

٥ - محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين^(٣).

والمقصودُ هنا: أنّ الرازيّ كتبَ في التفسير، وأصولِ الفقه، وعلمِ الكلام (العقيدة عندهم)، وهذه العلوم هي علوم الإسلام الأساسية، فالتفسيرُ يتعلّق بكتاب الله ﷻ، وأصولُ الفقه يتعلّق بالكتابِ والسُّنة، وعلمُ الكلام يحومُ حول العقيدة، وقد دخلَ فيها الرازيُّ وقد تلوّث فكره بالآراء المعتزليّة، بل والفلسفيّة، فكان منه أن افتتحَ هذه الكتبَ بهذه القاعدة الهدّامة، والتي صيغت لإقصاء الكتابِ والسُّنة عن مجال العقيدة، بحجة أنهما أدلّة لفظيّة لا ينهضان بإفادة اليقين، وإلحلال المنهج (المنطق) الأرسطي بدلتهما؛ لِمَا في ذلك المنهج (الوثنيّ) من الوفاء بما يطلبه الرازيُّ من اليقين.

فأبى ضررٌ أشدّ من تقريرِ هذه القاعدة في كتبه التي وُضعت لبيان مكانة الكتابِ والسُّنة، وماذا عسى القارئ يستفيدُ من هذه القاعدة؟! اللهمّ إلا الاعتقاد بما وصلَ إليه الرازيُّ من إقصاء الوحي عن اليقين، والرضى بأوهام اليونان بدلاً له، مصدرًا لليقين.

(١) (ص ٢٢).

(٢) (ص ١٣٢) يقول فيه بعد ذكره للشبهات العشرة: «وكلُّ واحدٍ من هذه المقدمات مظنونة، والموقوفُ على المظنون أولى أن يكونَ مظنونًا، فثبت أنّ شيئًا من الدلائل اللفظيّة لا يمكن أن يكون قطعياً».

(٣) (ص ٧١).

وهل يُعقل من شخصٍ وُصِفَ بالإمامة في الدين، إذا لم يكن ممن تلوث بهذه الأفكار الهدامة: أن يفتح كتبه المتعلقة بالكتاب والسنة (وحتى غير المتعلقة بهما) بمثل هذه القواعد التي يهدم بها اليقين؟ أم أن الواجب عليه أن يوقف القارئ على المكانة التي جعلها الله لكتابه وسنة رسوله ﷺ من أنهما مصدر الهداية والحق، والعلم واليقين.

النموذج الثاني: سبق أن من كتب الرازي المشهورة «فتوح الغيب»، وقد ملأه الرازي باستطراداته الكثيرة والطويلة في العلوم الكونية، والرياضية، والطبيعية، والمناقشات العقيمة مع الفلاسفة، إضافة إلى استطراداته الطويلة في المسائل الأصولية، والنحوية، والبلاغية، وهو «أشبه ما يكون بموسوعة في علم الكلام، وفي علوم الكون والطبيعة؛ إذ أن هذه الناحية هي التي غلبت عليه»^(١). ولذلك قال أبو حيان في «البحر المحيط»: «جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلاً لا حاجة بها في علم التفسير، ولذلك قال بعض العلماء: فيه كلُّ شيءٍ إلا التفسير»^(٢).

(١) «التفسير والمفسرون» للدكتور محمد حسين الذهبي (١/٢٩٥)، وانظر: «فخر الدين الرازي» للدكتور فتح الله خليف (ص٤٢)، «الرازي من خلال تفسيره» لعبد العزيز المجذوب (ص٢٢).

(٢) نقلاً عن: «التفسير والمفسرون» للدكتور محمد حسين الذهبي (١/٢٩٣ - ٢٩٦). ومع ذلك، فقد قيل في هذا التفسير أنه يتمتع «بميزات وخصائص جعلته - بحق - خاتمة التفسير الأصيل»، وأنه: «وضع أصولاً جديدة لفهم الآيات القرآنية مع تطلعاته إلى تحصيل مسائل حقيقية يقينية». انظر: «المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي» للدكتور =

والمقصود هنا: أن الرازي كتب في تفسير آية ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ
 أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾
 [البقرة: ٢١] ست عشرة صفحة من القطع الكبير (الصفحة فيها
 (٣٢) سطرًا).

وقد لخصت كلامه حول هذه الآية، وذلك لإعطاء القارئ
 نموذجًا من عمل الرازي، ليكون أدعى لاستيعاب منهجه، ومدى
 انحرافه عن الجادة. علمًا بأن الرازي قد قسم كلامه في هذه الآية
 إلى مجموعتين:
 المجموعة الأولى: تحت قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا﴾:
 فيه مسائل^(١):

المسألة الأولى: أن الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة
 «المؤمنين، والكفار، والمنافقين» أقبل عليهم بالخطاب ﴿يَتَأْتِيهَا
 النَّاسُ﴾، وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ
 وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾»، وفيه فوائد «ثم ذكر أربع فوائد لذلك».

المسألة الثانية: حكي عن علقمة والحسن أنه قال: كل شيء
 في القرآن ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ فإنه مكّي، وإذا كان ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ
 ءَامَنُوا﴾: فبالمدينة، ثم ردّ على هذا القول.

المسألة الثالثة: الردّ على من فسّر (يا زيد) بـ(أنادي زيدًا)
 من أربعة أوجه، ثم ذكر نكتة في أن الاسم (وهو أقوى مراتب
 الألفاظ) قد يأتلف مع الحرف (وهو أضعف مراتب الألفاظ) وذلك

= محمد العربي (ص ٦٨). وكل هذا قلب للحقائق، والله تعالى أعلم.

(١) «التفسير الكبير» (١/٣١٩ - ٣٢٣).

في حال النداء «فكذا البشر يصلح لخدمة الربّ حال النداء والتضرع».

المسألة الرابعة: بحث في (يا)، ولماذا يقول الداعي (يا الله) وهو أقرب إليه من جبل الوريد؟

المسألة الخامسة: بحث في (أي) وبيان فائدة إقحام حرف التنبيه (ها) بين الصفة والموصوف (وهو المنادى = أي).

المسألة السادسة: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا﴾ يقتضي أن الله تعالى أمر كلّ الناس بالعبادة، فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصاً للعموم، وههنا أبحاث:

١ - لفظ الجمع المعرّف بلام التعريف يفيد العموم، والردّ على من خالف في ذلك.

٢ - الخطاب في ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ لا يتناول إلا الموجودين في ذلك الوقت، إلا أنّ أدلّة منفصلة دلّت على دخول من سيوجدون في الخطابات العامة^(١) (وفيه من التكلف والسفسطة ما لا تخفى).

(١) وهذا اختيار عدد من المتكلمين الذين كتبوا في أصول الفقه، منهم: الجويني، والشيرازي، والآمدي، وابن الحاجب، وقد نقله الآمدي عن أكثر الحنفية والشافعية والمعتزلة، بينما ذهب الحنابلة وبعض الشافعية إلى أنه يعمّ الموجودين ومن بعدهم، وحكاها الآمدي عن طائفة من السلف والفقهاء، انظر: «كتاب التلخيص في أصول الفقه» للجويني (١/٤٢٧)، «اللمع» للشيرازي (ص ٢٢)، «قواطع الأدلة» للسمعاني (١/٢٢٣ - ٢٢٤)، «المستصفى» للغزالي (٢/١٤٥ - ١٤٧)، «المحصول» للرازي (٢/٣٨٨ - ٣٩٣)، «الإحكام» للآمدي (٢/٢٧٤)، «مختصر ابن الحاجب» =

٣ - قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ أمرٌ لكل بالعبادة، فهل يفيد أمر الكلّ بكلّ عبادة؟ قال: الحق: لا؛ لأن معنى ﴿أَعْبُدُوا﴾: أدخلوا هذه الماهية في الوجود، فإذا أتوا بفردٍ من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية في الوجود (ثم ذكر التفصيل بلغة المناطقة).

٤ - بحث في: هل يتناول الأمر بالعبادة الكفار أيضًا؟

٥ - استعرض أدلة من يرى أنه لا فائدة في (التكليف) مع وجود سابق قدر (من خمسة أوجه)، وبعد أن أورد شبههم بالتفصيل أجاب عن بعضها بجوابين ضعيفين من شأنهما التأكيد على صحة تلك الشبه المثارة.

٦ - الأمر بالعبادة وإن كان عامًا إلا أنه مخصوصٌ في حق البعض؛ كالصبي، والمجنون.

المسألة السابعة: بيان أن سبب وجود العبادة ما بيّنه من خلقه لنا والإنعام علينا.

المجموعة الثانية: تحت قوله تعالى: ﴿رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] فيه مسائل^(١):

= (١٢٧/٢)، «شرح الكوكب المنير» (٥١٣/١، ٢٤٩/٣ - ٢٥٢)، «إرشاد الفحول» (٥٦٨/١ - ٥٦٩).

قلت: المذهب الذي سلكه أكثر المتكلمين ليس عليه دليلٌ يُعتدُّ به، ومن المعلوم أن جميع المكلفين إلى يوم القيامة مخاطبون بالنصوص، ولا يظهر لي شيءٌ من القوة فيما ذهب إليه الرازي وأكثر المتكلمين.

(١) المصدر السابق (١/٣٢٣ - ٣٣٥).

المسألة الأولى: مباحث في علم الكلام^(١) افتتحها بقوله:

«اعلم: أنه ﷺ لَمَّا أمر بعبادة الرَّبِّ، أَرَدَفَهُ بما يدلُّ على وجود الصانع... وهذا يدل على أنه لا طريقَ إلى معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال. وطعن قومٌ من الحشويَّة في هذه الطريقة، وقالوا: الاشتغال بهذا العلم بدعةٌ، ولنا في إثبات مذهبنا وجوهٌ نقلية وعقلية، وههنا ثلاث مقامات:

المقام الأول: في بيان فضل هذا العلم، وهو من وجوه (ثم ذكرها ٣٢٣/١ - ٣٢٦).

المقام الثاني: هذا العلم من الواجبات (٣٢٦/١ - ٣٢٧).

المقام الثالث: أدلة الخصم (وهم السلف) والجواب عنها (٣٢٧/١ - ٣٣١).

المسألة الثانية: بيان حقيقة (العبادة) [وقد أحال إلى ما تقدم في تفسير قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾]^(٢)، وبيان معنى (الخلق) (٣٣١/١ - ٣٣٢).

(١) استغرقت الصفحات (٣٢٣/١ - ٣٣١).

(٢) قال هناك (٢٠٨/١): «العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير، وهو مأخوذ من قولهم: طريق معبَّد؛ أي: مدلل، واعلم أن قولك: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ معناه: لا أعبد أحدًا سواك، والذي يدل على هذا الحصر وجوه...» ثم ذكرها (٢٠٨ - ٢١٠). وقال أيضًا (ص ٢١٤): «قال أهل التحقيق: العبادة لها ثلاث درجات: الدرجة الأولى: أن يعبد الله طمعًا في الثواب، أو هربًا من العقاب، وهذا هو المسمى بالعبادة، وهذه الدرجة نازلة، ساقطة جدًا؛ لأن معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب، وقد جعل الحق وسيلةً إلى نيل المطلوب، ومن جعل =

= المطلوب بالذات شيئاً من أحوال الخلق، وجعل الحق وسيلةً إليه فهو خسيس جداً. والدرجة الثانية: أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته، أو يتشرف بقبول تكاليفه، أو يتشرف بالانتساب إليه، وهذه الدرجة أعلى من الأولى، إلا أنها أيضاً ليست كاملة؛ لأن المقصود بالذات غير الله. والدرجة الثالثة: أن يعبد الله لكونه إلهاً وخالقاً، ولكونه عبداً له، والإلهية توجب الهيبة والعزة، والعبودية توجب الخضوع والذلة، وهذا أعلى المقامات، وأشرف الدرجات، وهذا هو المسمى بالعبودية، وإليه الإشارة بقول المصلي في أول الصلاة (أصلي لله)؛ فإنه لو قال: (أصلي لثواب الله) أو (للهرب من عقابه) فسدت صلاته.

وقد ردَّ شيخ الإسلام على هذه الفكرة الصوفية عندما سئلَ عمَّا ذكره القشيريُّ عن أبي سليمان الداراني أنه قال: «الرضا: أن لا يسألَ الله الجنة، ولا يستعيذَ به من النار»، وردَّ شيخ الإسلام طويلاً، انظر: «مجموع الفتاوى» (١٠/٦٧٨ - ٧١٩) (٤٢) صفحة، وقد تركَّز ردهُ حول النقاط الآتية:

١ - لم يثبت هذا من أبي سليمان الداراني، ولم يُسنده إليه القشيريُّ.
٢ - إن كثيراً من الفقهاء والصوفية والمتكلمين وغيرهم «ظنوا أن (الجنة): التَّعَمُّ بالمخلوق، من أكل، وشرب، ونكاح، ولباس... ولم يُدخِلوا في مسمى (الجنة) نعيمًا غير ذلك»، ثم صاروا ضريبين:
أ - ضرب أنكروا أن يكون المؤمنون يرون ربهم، وهو مذهبُ الجهمية والمعتزلة.

ب - ومنهم من أقرَّ بالرؤية، إمَّا على الاعتقاد الصحيح في الرؤية، وإمَّا مشوباً بنوع من الانحراف فيها.

والمقرَّون بالرؤية: على قسمين: القسم الأول: أهل السنة والجماعة، وهم يُثبتون تَنَعُّمَ المؤمنين برؤية ربهم، كما في الحديث: «وَأَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ، وَأَسْأَلُكَ الشُّوقَ إِلَى لِقَائِكَ...» [أخرجه أحمد (٤/٢٦٤)، =

= والنسائي (٥٥/٣)، والحاكم (٥٢٤/١)، وغيرهم، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وانظر: «صحيح سنن النسائي» (٤١٩/١)، «مسند أحمد» - طبعة الرسالة - (٢٦٥/٣٠ - ٢٦٧)، وفي حديث مسلم (١٦٣/١) برقم (٢٩٧/١٨١): «فكشِفَ الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحبَّ إليهم من النظر إلى ربِّهم **رَبِّكَ**»، ولا شك أنه كلما كان الشيء أحب، كانت اللذة بنيله أعظم.

القسم الثاني: من أنكر أن يكون المؤمنُ ينعمُ بنفس رؤية ربِّه، قالوا: لأنه لا مناسبة بين المحدث والقديم، كما ذهب إليه الجويني في «الرسالة النظامية» وابن عقيل الحنبلي. كما أن بعض من وافق السلف في أصل التنعم بالرؤية أنكر (المحبة) التي هي أصل ذلك، وذهبوا إلى أن الله تعالى لا يحبُّ عباده المؤمنين، وإنما محبته: إرادة الإحسان إليهم وولائتهم، وأنه تعالى لا يحبُّ نفسه، وإنما المحبة محبة طاعته وعبادته. وهذا شعبة من التجهم والاعتزال، والصحيح أنه يحبُّ، ويحبُّ، كما قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، وقال: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾، وقال: ﴿أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، وفي «الصحيحين»: «ثلاثٌ من كنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما»، والنصوص في ذلك كثيرة جداً. ومذهب المنكرين للمحبة يستلزم إنكار التلذذ بالنظر إليه، فليس في الحقيقة عندهم إلا التنعم بالأكل والشرب ونحوه.

٣ - إن كثيراً من الصوفيّة وافقوا المتكلمين وغيرهم على أن (الجنة) ليست إلا هذه الأمور التي يتنعم بها المخلوق، ولكن وافقوا السلف على إثبات رؤية الله والتنعم بالنظر إليه، وقد أصابوا في ذلك، فجعلوا يطلبون هذا النعيم، وصار أحدهم يقول: «ما عبدتُك شوقاً إلى جنتك، أو خوفاً من نارك، ولكن لأنظر إليك، وإجلالاً لك»، فهم أصابوا من ناحية إثبات هذا النعيم، ولكن أخطؤوا في إخراج ذلك من (الجنة)، «والواجب أن يُعلم: أن كلَّ ما أعدّه الله للأولياء من نعيم بالنظر إليه، وما سوى ذلك: هو في الجنة، كما أن كلَّ ما وعد به أعداءه هو في النار». وقد ذكّر عن =

المسألة الثالثة: قال: «اعلم: أنه سبحانه أمرَ بعبادته، والأمرُ بعبادته موقوفٌ على معرفة وجوده، ولمّا لم يكن العلمُ بوجوده ضروريّاً، بل استدلالياً، لا جرمَ أورد ههنا ما يدلُّ على وجوده، واعلم أننا بيّنا في «الكتب العقلية» أنّ الطريقَ إلى إثباته ﷺ إمّا الإمكان، وإمّا الحدوث، وإمّا مجموعهما، وكلُّ ذلك: إمّا في الجواهر، أو في الأعراض، فيكون مجموعُ الطرق الدالّة على وجوده ﷺ ستّة لا مزيد عليها» ثم فصلها على طريقته الفلسفية (١/ ٣٣٢ - ٣٣٤).

= الشبليّ أنه سمعَ قارئاً يقرأ ﴿مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾، فصرخ، وقال: أينَ يريدُ الله؟! «وهذه الآيةُ في أصحابِ النبيّ ﷺ الذين كانوا معه بأحد، وهم أفضلُ الخلق، فإن لم يريدوا الله أفيريد الله من هو دونهم؛ كالشبلي وأمثاله؟!» (١٠/ ٧٠٠).

٤ - ثم ناقشَ شيخُ الإسلام بدعةَ عدم العبادة للجنة، بل لله، وبيّن أن «طلبَ الجنة، والاستعاذةَ من النار طريقَ أنبياء الله ورسوله، وجميع أوليائه السابقين المقربين وأصحاب اليمين...» (١٠/ ٧٠١)، وساق في ذلك من نصوص الكتاب والسنة ما يضيق عنها المكان، وقال (١٠/ ٧١٤ - ٧١٥): «وقد عُلمَ بالاضطرار من دين الإسلام: أنّ طلبَ الجنة من الله، والاستعاذةَ به من النار: هو من أعظم الأدعية المشروعة لجميع المرسلين والنبين والصدّيقين والشهداء والصالحين...».

وأما استدلالُ الرازيّ لتأييد هذا المفهوم الصوفيّ بقوله: «وإليه الإشارةُ بقول المصلي في أول الصلاة (أصلي لله)؛ فإنه لو قال: (أصلي لثواب الله) أو (للهرب من عقابه) فسدت صلّاته»: فهو استدلالٌ بدعةٍ لإثبات بدعةٍ أخرى؛ إذ لا دليلَ على هذا القولِ من الكتاب والسنة.

هذا: وكم كتّا في غنى عن إيراد هذه الأقوال الساقطة، بله الردّ عليها، لو لا انتشار هذه المفاهيم الغريبة في أوساط كثيرٍ من الناس بفضل جهود أهل البدع، والله المستعان.

المسألة الرابعة: بيان أن الفائدة في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ أن العبادة لا تستحق إلا بذلك.

المسألة الخامسة: مباحث حول (لعل)، وبيان الفرق بين (العبادة) و(التقوى).

المسألة السادسة: بيان بعض القراءات.

والخلاصة:

١ - أن مبحث (علم الكلام) في تفسيره لهذه الآية استغرق أكثر من إحدى عشرة صفحة، وهو يمثل أكثر من نصف تفسيره لهذه الآية، وهذه جناية كبيرة على التفسير، فبدل أن يبين الرازي المقصود بالآية، ويشرح معنى العبادة، وأهميتها، ودلائلها من الآية، نراه يخرج إلى تفاصيل طويلة عن علم الكلام المذموم، ويضيع القارئ في متاهات خطيرة، وكل ذلك باسم تفسير القرآن الكريم! وباسم منهج «أهل السنة والجماعة».

٢ - الغالب على الرازي رَحِمَهُ اللهُ التكلّف في اصطناع أي مناسبة بين ما يريد أن يقحمه في التفسير، وبين الآيات التي يُدرج مباحثه تحتها، ومن أبرز الأمثلة على ذلك: المسألة السادسة من المجموعة الأولى، والمسألة الثالثة من المجموعة الثانية. ولم يقف الرازي عند ذلك، بل يصل به الأمر إلى إثارة موضوعات بعيدة الصلة بالآية، وبعد بحثٍ طويلٍ حول هذه الموضوعات المثارة: ينتهي إلى نتائج لا يُشكُّ في خطئها، ومن أمثلة ذلك: الفقرتان: الثانية والخامسة من المسألة السادسة (من المجموعة الأولى)، والمسألة الثالثة من المجموعة الثانية، وأقلُّ ما فيه هو الاسترسال الجاف (كما في

الفقرة الثالثة من المسألة السادسة، من المجموعة الأولى)، أو الاستطراد الذي لا حاجة إليه (كما في المسألة الثالثة من المجموعة الأولى).

٣ - الرازي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَصَرَ في بيان الحق، ذلك أنه أحال في بيان معنى (العبادة) إلى ما مضى من كلامه عند قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ولم يزد هناك على قوله: «العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير، وهو مأخوذ من قولهم: طريق معبد، أي: مذلل»^(١)، وأين هذه الكلمات المختصرة من عظيم شأن العبادة، التي خلقت السماوات والأرض من أجلها، وكذلك الجن والإنس، وهي أهم ما يُفترَض أن يفصلَ فيها، في مقابل ذلك الاستطراد الطويل الذي استغرق ست عشرة صفحة في موضوع غريب على الآية، بل مخالف للأدلة الشرعية؟!!

٤ - على أن هذا القليل الذي كتبه في صميم موضوع الآية لم يسلم من بدع الرازي، فقد سبق نقلُ كلامه حول درجات (العبادة) حسب المفهوم الصوفي المنحرف، وحكمه الخاطيء حول ذلك، وقد تقدم الردُّ على دعواه من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -.

٥ - وقد رأيتُ أن أقارن ما كتبه الرازي في تفسيره بتفسير مختصر آخر، للنظر في تطويل الرازي فيما لا طائل تحته - في الأغلب الأعم - وفي اشتمال ذلك المختصر على مقاصد الآية في أقل من صفحة، ولكن أحجمتُ عن ذلك خوف الإطالة، ولكني

أدعو القارئ الكريم إلى قراءة تفسير الشيخ ابن سعدي^(١) (وهو من التفاسير المختصرة) لهذه الآية، ولولا ضيق المكان لنقلت كلامه.

٦ - وأختتم هذا الموضوع بنقل نص مهم نقله الإمام الشاطبي^(٢) حول مصادر الرازي في تفسيره، قال: حدّثني الأستاذ أبو علي الزواوي^(٣)، عن شيخه الأستاذ الشهير أبي عبد الله المسفر^(٤) أنه قال: إن تفسير ابن الخطيب^(٥) احتوى على أربعة علوم، نقلها من أربعة كتب، مؤلفوها كلهم معتزلة:

١ - فأصول الدين: نقلها من كتاب «الدلائل» لأبي الحسين^(٦).

٢ - وأصول الفقه نقلها من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين أيضاً،

(١) (ص ٤٤ - ٤٥).

(٢) في كتابه «الإفادات والإنشادات» (ص ١٠٠ - ١٠١)، والشاطبي هو الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي، وقد تقدمت ترجمته.

(٣) لم أعرفه.

(٤) هو: محمد بن يحيى الباهلي، ويعرف بـ(ابن المسفر) البجائي، «الشيخ الإمام، العالم، المحقق، المدرّس، المدقق، المفتي، الصالح، قاضي (بجاية) العادل، كان يستعمل في السفارة»، وتوفي سنة (٧٤٣هـ)، وقيل: (٧٤٤هـ).

انظر: «شجرة النور الزكية في طبقات المالكية» (ص ٢١٩)، «معجم المؤلفين» (٣/ ٧٦٥).

(٥) وهو: الرازي، وكان أبوه خطيب (الري).

(٦) هو: محمد بن علي بن الطيب البصري (ت ٤٣٦هـ)، المعروف بأبي الحسين البصري، تقدمت ترجمته.

وهو أحد نُظَار المعتزلة^(١) . . .

٣ - والتفسير: من كتاب القاضي عبد الجبار^(٢) .

(١) وكان الرازيُّ يحفظه عن ظهر قلب. انظر: مقدمة محقق «المحصول في أصول الفقه» (١/٥١).

(٢) ذكرَ الحاكمُ الجسّمي المعتزلي في كتابه «شرح عيون المسائل» (١/١٣٠)، والقاضي ابنُ العربي في كتابه «العواصم من القواصم» (ص٧٢) أنّ للقاضي عبد الجبار كتاباً كبيراً في التفسير، سمّاه: «المحيط»، وذكر أنه في مائة مجلّد، كما أنّ شيخَ الإسلام ذكرَ في «مقدمة في أصول التفسير» (ص٧٤) أنّ له «التفسير الكبير»، وقد أفادَ أنه مفقودٌ إلى الآن. طبعَ من كتب القاضي عبد الجبار في التفسير كتابان: أحدهما: «متشابه القرآن» في مجلّد. وثانيهما: «تنزيه القرآن عن المطاعن» في مجلّد أيضاً. ولم يكتب لي أن أقارن بين تفسير الرازي، وبين كتب عبد الجبار، ولكن رأيتُ الرازيَّ ينقلُ عن عبد الجبار كثيراً، وبدون أن يشيرَ إلى ذلك، ومن ذلك: ما نقله في «أساس التقديس» (ص١٣٨) في حِكْم الآيات المتشابهات، وقد نقل الوجهين: الأول والثالث من «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (ص٦٠٠)، وكذلك: ذكرَ الرازيُّ في فضل علم الكلام في «تفسيره» (٢/٣٢٣ - ٣٢٤) سبعةً أوجه، وقد قارنتها بكلام القاضي عبد الجبار في كتابه «فضل الاعتزال» (ص١٨٣) فرأيتُ أنّ الرازيَّ نقلَ أربعةً وجوهٍ منها من هذا الكتاب، وهي الوجوه: الأول، والثاني، والخامس، والسابع. ومما يدلُّ على تقليد الرازيَّ للقاضي عبد الجبار - وهو يستنكف أن يقلّد المعصوم ﷺ، وقيم الدنيا ولا يقعدّها ضجيجاً على من يتبع النصوصَ بمعزلٍ عن أوهام المتكلمين، ويسمّيهم دائماً (المقلدين) -: أنه نقل الوجهَ الخامسَ من هذه الوجوه، مع أنه لا يمتُّ إلى المفاهيم الإسلامية بصلة، وإنما هي فكرة نراها عند المتفلسفة، وانتقلت إلى المعتزلة، ونقلها الرازيُّ دون أن يقدمَ توجيهاً معقولاً لها.

٤ - والعربية والبيان: من «الكشاف» للزمخشري^(١).

قلت: ولا يخفى أن قصد ابن المسفر بهذا الحصر هو ذكر أكثر المصادر اتصالاً بالرازي، ويتأيد كلامه بما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في مصادر الرازي: «والرازي مادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني... وله مادة قوية من (كلام) أبي الحسين البصري، وسلك طريقته في أصول الفقه كثيراً...»^(٢).

وبعد: فإنني أرى من الضروري - بعد هذا البيان - الإشارة إلى أمرين:

الأول: لو كتب الرازي كل ما كتب، ولم ينسب نفسه إلى أهل السنة والجماعة: لهان الخطب؛ لأنه ليس هو الوحيد الذي سلك هذا المسلك، وإنما زاد الطين بلة، وساهم في توسيع رقعة الباطل: انتساب الرازي إلى أهل السنة والجماعة^(٣)، بل وإصراره على ذلك، بل واستثارته لهذا اللقب العظيم دون أهل السنة والجماعة الحقيقيين.

(١) هذا الأمر أوضح من أن يدلل عليه، يتضح ذلك لمن له أدنى نظر في الكتابين.

(٢) «بغية المراتد» لشيخ الإسلام (ص ٤٥٠).

(٣) يقول الرازي في هذا الصدد في كتابه «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» (ص ١٥٠): «وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة، ولم تنزل تلامذتي وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق، وقد أبطلوا جميع البدع».

الأمر الثاني: نرى أن المعتزلة قد انكشف أمرهم، وصارت الأمة تمقتهم، وتنبذ ما نسب إليهم من الباطل، ومن البعيد أن تنطلي على الأمة شبهاتهم إذا عرف الناس مصدر هذه الشبهات. ولكن الأمر الذي ساعد على انتشار آراء المعتزلة هو أن الرازي وأمثاله قد عملوا على نشر آراء الجهمية والمعتزلة باسم أهل السنة والجماعة^(١)، ونقلوها في كتبهم، وألبسوها لباس السنة، ولذلك انطلت كثير من شبه أهل البدع على كثير من الناس، وراجت على من لا يحصيهم إلا الله^(٢)، ومن المؤكد: أن الأمر سيختلف فيما لو

(١) بل زادوا عليهم إيغالا في الباطل في بعض الأحيان، كما في القول بظنية الأدلة اللفظية (وهي الأدلة النقلية) مطلقا، فقد صرح شيخ الإسلام بذلك، حيث قال: «... على أن الكلام المذموم عند السلف: كلام من يترك الكتاب والسنة، ويعوّل في الأصول على عقله، فكيف بمن يعارض الكتاب والسنة بعقله؟ وهذا هو الذي قصدنا إبطاله، وهو حال أتباع صاحب الإرشاد، الذين وافقوا المعتزلة في ذلك، وأما الرازي وأمثاله: فقد زادوا في ذلك على المعتزلة؛ فإن المعتزلة لا تقول: إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل يقولون: إنها تفيد اليقين، ويستدلون بها أعظم مما استدلل بها هؤلاء». «درء تعارض العقل والنقل» (٢٧٤/٧ - ٢٧٥). وقال عن الرازي أيضا: «إنه من أعظم الناس طعنا في الأدلة السمعية، حتى ابتدع قولاً ما عرف به قائل مشهور غيره، وهو أنها لا تفيد اليقين» «مجموع الفتاوى» (١٤١/١٣).

(٢) قال الإمام ابن الوزير مشيراً إلى بعض مفاصد انتسابه إلى أهل السنة - بعد ما ذكر بعض تشكيكات الرازي في النبوات، ذكرها في مقدمة كتابه «المحصول» - : «وما يزيد أعداء الإسلام على ما صنع شيئاً، بل لا يستطيع أعداء الإسلام مثل هذا؛ فإن كتبهم مهجورة، وهذا [أي: الرازي] جعل هذا مقدمة لأصول الفقه، أحد أركان علوم الإسلام، =

نُسِبَتْ هذه الآراء إلى أصحابها؛ كالمعتزلة وغيرهم، والله تعالى أعلم بالصواب.

المقام الثاني

توجيهه لِمَا نُقِلَ عن السلف من كراهيتهم لعلم الكلام،
ومناقشته في ذلك

وفيه أربعة أمور:

الأمر الأول: موقف السلف من علم الكلام

اتفقت كلمة السلف قاطبةً على ذم علم الكلام، والتشهير برجاله، وعدّهم من أهل البدع، وعدّه كثيرٌ منهم «أصلَ الجهل والضلال، والزندقة والنفاق، والإلحاد والكفر والتعطيل»^(١). وكان موقفهم من هذا الجرثوم موقفًا حازمًا، بل صارمًا؛ لِعُرْبَتِهِ على الأمة^(٢)، وإيثاره للمناهج المستوردة من الكفار بحجة اتخاذها سلاحًا للدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإدخاله إلى العقيدة - باسم الدفاع عنها - ما يكون مصدرًا للضلال والتعطيل، وإنكار الحق، والابتعاد عن السُنَّة.

= وصدرَ من أحد علماء الإسلام، وأخرجها مخرج الردّ على المبتدعة، فنفسُ أهل السُنَّة قبل التأمل تميل إليها، وإذا تأملت: وجدته قرّرَ بطلانَ النبوات على كلا المذهبين [أي: مذهب المعتزلة والأشاعرة]. «العواصم والقواصم» له (٥٤/٧).

(١) «بيان تلبس الجهمية» لشيخ الإسلام (١٣٩/١).

(٢) انظر: «تحذير الأنام من علم الكلام» للشيخ عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل (ص ٢٥).

وقد نقل إجماعهم على ذم علم الكلام كثير من أهل العلم، منهم: الإمام ابن عبد البر، والإمام البغوي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، والإمام ابن رجب الحنبلي، كما نقل ذلك الغزالي أيضًا^(١).

وموقف السلف من هذا الداء لا يحتاج إلى تدليل، فكلامهم في ذم هذا العلم وتجهيل أصحابه لا يحصيه إلا الله^(٢)، إلا أن الأمر انعكس عند كثير من الناس، فسُمِّي علم الكلام بعلم أصول الدين، وبعلم التوحيد والصفات، وأصبح من الواجبات، كما رأينا ذلك عند التفزازاني، الذي وقع فريسةً لهذه الأكاذيب.

وسأسوق - إن شاء الله تعالى - فيما يلي بعضًا من نصوص السلف في التحذير منه، بدايةً من بداية ظهوره، إلى بدايات القرن السادس الهجري.

وفما يلي نصوص بعض الأئمة في ذلك:

١ - محمد بن سيرين (ت ١١٠هـ): قال سلمة بن علقمة: «كان محمد بن سيرين ينهى عن الكلام، ومجالسة أهل الأهواء»^(٣).

(١) ستأتي أقوال الأولين والآخرين في ذلك - إن شاء الله تعالى - بالأرقام: (٢١، ٢٤، ٢٥)، وأمّا شيخ الإسلام: فقد نقل ذلك في عدد من كتبه، منها: «بيان التلبيس» (١/١٣٩)، وأمّا ابن القيم: فقد حكاه أيضًا في عدد من كتبه، منها: «إعلام الموقعين» (٤/١٩٠)، وأمّا الحافظ ابن رجب فقد نقل إجماع السلف على ذم علم الكلام في «فتح الباري» (١٠١/٥).

(٢) كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في «بيان تلبيس الجهمية» (١/١٣٩).

(٣) أخرجه ابن بطة بسنده عنه في «الإبانة»، كتاب الإيمان (٢/٥٢٢).

٢ - الإمام أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ): قيل له: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالآثر وطريقة السلف، وإياك وكلّ محدثة؛ فإنها بدعة»^(١).

وقال أيضًا: «لعن الله عمرو بن عبيد، إنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام»^(٢).
وقال محمد بن الحسن^(٣): «كان أبو حنيفة يُحثنا على الفقه، وينهانا عن الكلام»^(٤).

٣ - الإمام سفيان الثوري (ت ١٦١هـ): سئل عن الكلام فقال: «دع الباطل، أين أنت عن الحق؟ اتبع السنة، ودع البدعة...»^(٥).

٤ - الإمام مالك (ت ١٧٩هـ): قال: «إياكم والبدع» ف قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: «أهل البدع: الذين يتكلمون في أسماء الله

(١) «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٨٦)، «ذم الكلام وأهله» للهرابي (٢١٣/٤ - ٢١٤)، «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة» (ص ٢٢٦).

(٢) «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٨٧ - ٨٨)، وانظر: «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة» (ص ٢٢٦).

(٣) محمد بن الحسن الشيباني، تلميذ الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ.

(٤) «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٨٨)، وانظر: «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة» (ص ١٥٨ - ١٦٧).

(٥) «ذم الكلام وأهله» للهرابي (١٤١/٤ - ١٤٢)، «شرح السنة» للإمام البغوي (٢١٧/١)، والذي سأله عن الكلام هو الإمام عبد الله بن داود الخريبي، كما في رواية الهرابي، وانظر: «صون المنطق والكلام» للسيوطي (ص ٥٧).

وصفاته، وكلامه، وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة رضي الله عنهم والتابعون لهم بإحسان»^(١).

وقال الإمام عبد الرحمن بن مهدي - رحمه الله تعالى -: دخلت على مالك وعنده رجلٌ يسأله عن القرآن، فقال: «لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد؟ لعن الله عمرًا؛ فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلامُ علمًا لتكلم فيه الصحابةُ والتابعون، كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطلٌ يدلُّ على باطل»^(٢).

٥ - الإمام أبو يوسف (ت ١٨٢هـ): قال: «مَن طلب الدينَ بالكلام تزندق، ومن طلب غريبَ الحديث كذب، ومن طلب المالَ بالكيماء^(٣) أفلس»^(٤).

(١) «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٨٢)، «ذم الكلام وأهله» للهرودي (١١٥/٤)، «عقيدة السلف وأصحاب الحديث» للصابوني (ص ٢٤٢ - ٢٤٤)، «الحجة في بيان المحجة» لأبي القاسم الأصبهاني (١٠٣/١ - ١٠٤)، «شرح السنَّة» للبخاري (٢١٧/١).

(٢) أخرجه السلمي في «الرد على أهل الكلام»، انظر: «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٩٦ - ٩٧)، والهرودي في «ذم الكلام وأهله» (١١٦/٤)، وانظر: «شرح السنَّة» (٢١٧/١).

(٣) الكيماء عند القدماء: علمٌ يُرادُ به تحويلُ بعض المعادن إلى بعض، وعلى الخصوص تحويلُها إلى الذهب بواسطة (الإكسير)، وهو حجر الفلاسفة، وهذا العلمُ قد كلفَ الكثيرين أموالاً طائلةً في محاولة تحويل المعادن الرخيصة إلى المعادن الثمينة، ولكنهم خسروا الوقتَ والمالَ في هذا السبيل، ولهذا يُضربُ به المثلُ في الإفلاس.

(٤) أخرجه ابنُ بطة في «الإبانة» (٥٣٨/٢)، والسلمي في «الرد على أهل الكلام»، انظر: «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٨٤ - ٨٥)، =

وقال: «العلمُ بالخصومة والكلامِ جهلٌ، والجهلُ بالخصومة والكلامِ علمٌ»^(١).

٦ - الإمامُ عبد الرحمن بن مهدي (ت ١٩٨هـ): قال: «من طلب الكلامَ: فأخر أمره الزندقة»^(٢).

- وقال: «إنما يُردُّ على أهل البدع بآثار رسول الله ﷺ، وآثار الصالحين، فأما من ردَّ عليهم بالمعقولِ فقد ردَّ باطلاً باطلاً»^(٣).

- وكانت له «جاريةٌ، فطلبها منه رجلٌ، فكان منه شبهُ العِدَّة»^(٤)، فلما عادَ إليه قيل لعبد الرحمن: يا أبا سعيد، هذا صاحبُ الخصومات! فقال له عبدُ الرحمن: «بلغني أنك تخاصم في الدين!» فقال: يا أبا سعيد، إنا نضع عليهم لنحاجهم بها، فقال له عبد الرحمن: «أتدفع الباطلَ بالباطلِ؟! إنما تدفع كلامًا بكلام، قم

= والخطيب البغدادي في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٤) [وانظر: «تهذيب شرف أصحاب الحديث» (ص ٣٨)، والهرويُّ في «ذم الكلام وأهله» (٢٠٩/٤ - ٢١١)، وابنُ عساكر في «تبيين كذب المفتري» (ص ٣٣٤).

(١) أخرجه ابنُ بطة في «الإبانة» - كتاب الإيمان - (٥٣٦/٢)، والهروي في «ذم الكلام وأهله» (٢١٠/٤ - ٢١١). قال الإمام ابنُ أبي العز الحنفي: «أراد بالجهل به: اعتقاد عدم صحته؛ فإن ذلك علمٌ نافعٌ، أو أراد به الإعراض عنه، وترك الالتفات إلى اعتباره؛ فإن ذلك يصون علمَ الرجل وعقله، فيكون علمًا بهذا الاعتبار، والله أعلم». «شرح العقيدة الطحاوية» له (١/١٧)، وانظر: «شرح كتاب الفقه الأكبر» للقاري الحنفي (ص ٦).

(٢) رواه الهرويُّ بسنده في «ذم الكلام وأهله» (٢٢٧/٤).

(٣) «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ١٠).

(٤) أي: الوعد.

عني، والله لا بعثك جاريتي أبداً»^(١).

٧ - أما الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ): فكلأمه في ذم علم الكلام

مستفيض مشهور، ومما قاله رَحِمَهُ اللهُ في ذلك:

- «لقد اطلعتُ من أهلِ الكلامِ على شيءٍ والله ما توهمته قط،

ولأن يُبتلى المرءُ بما نهى الله عنه، خلا الشرك بالله، خيرٌ من أن يُبتلى بالكلام»^(٢).

- وسئلَ عن شيءٍ من الكلام، فغضب، وقال: «سل عن هذا

حفصًا الفرد^(٣) وأصحابه، أخزاهم الله»^(٤).

- وقال: «حكمي في أصحاب الكلام: أن يُضربوا بالجريد،

ويُحملوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال: هذا

(١) أخرجه الهرويُّ بسنده عنه في «ذم الكلام وأهله» (٤/٢٢٥ - ٢٢٦).

(٢) أخرجه أبو عبد الرحمن السلمي في «الرد على أهل الكلام» انظر:

«أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٨١)، وعن طريقه الهرويُّ في «ذم

الكلام وأهله» (٤/٣٠٦ - ٣٠٧)، وانظر: «آداب الشافعي ومناقبه»

لابن أبي حاتم (ص ١٨٢، ١٨٧)، «الحجة في بيان المحجة» (١/١٠٤)،

«تبيين كذب المفتري» لابن عساكر (ص ٣٣٦ - ٣٣٧)، «مناقب الشافعي»

للبيهقي (١/٤٥٢ - ٤٥٣)، «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر

(٢/٩٥)، ولفظ ابن عساكر «بكل ما نهى الله»، وفي «جامع بيان

العلم»: «بكل ذنب...».

(٣) هو: من تلاميذ الإمام أبي يوسف، ذكره القرشي في «الجواهر المضية في

طبقات الحنفية» (٢/١٤٢)، والغزي في «الطبقات السنية في تراجم

الحنفية» (٣/١٧٧).

(٤) أخرجه الهرويُّ في «ذم الكلام وأهله» (٤/٣٩٠)، وانظر: «سير أعلام

النبلاء» (١٠/٢٨ - ٢٩).

جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام»^(١).

- وقال: «لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم لأحد، وكان فيها كتبُ الكلام: لم تدخل في الوصية؛ لأنه ليس من العلم»^(٢).
وكلامه - رحمه الله تعالى - في هذا الموضوع كثيرٌ جداً^(٣).

قال الإمام أبو المظفر السمعاني - بعد نقل بعض نصوص الشافعي في ذم الكلام -: «فهذا كلام الشافعي في ذم الكلام، والحثُّ على السنة، وهو الإمام الذي لا يُجارى، والفحلُّ الذي لا يُقاوم، فلو جاز الرجوعُ إليه^(٤)، وطلبُ الدين عن طريقه: لكان بالترغيبِ فيه أولى من الزجرِ عنه، وبالندبِ إليه أولى من النهي عنه؛

(١) أخرجه السلميُّ في «الرد على أهل الكلام» انظر: «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٩٨ - ٩٩)، وعن طريقه الهرويُّ في «ذم الكلام وأهله» (٢٩٤/٤ - ٢٩٥) وفيه: «وأقبلَ على الكلام»، وانظر: «مناقب الشافعي» للبيهقي (٤٦٢/١)، «شرح السنة» للبغوي (٢١٨/١)، «تحريم النظر في كتب الكلام» لابن قدامة (ص ٤١).

(٢) أخرجه السلميُّ في «الرد على أهل الكلام» انظر: «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٩٠)، وعنه الهرويُّ في «ذم الكلام وأهله» (٢٩٨/٤)، وانظر: «شرح السنة» (٢١٨/١)، «سير أعلام النبلاء» (٣٠/١٠)، «صون المنطق والكلام» (ص ٦٥).

(٣) وقد اهتمَّ الهرويُّ رَحِمَهُ اللهُ فِي كتابه «ذم الكلام وأهله» (٢٦٤/٤ - ٣١٠) بجمع كلامه في ذلك، وكذلك ابنُ أبي حاتم في «آداب الشافعي ومناقبه» (ص ١٨٢ - ١٨٩)، وقد بوب فيه بقوله: «مذهب الشافعي في أهل الكلام وسائر أهل الأهواء»، وانظر: «منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة» (ص ١٤٠ - ١٤٢).

(٤) أي: إلى علم الكلام.

فلا ينبغي لأحدٍ أن ينصر مذهبه في الفروع، ثم يرغب عن طريقته في الأصول»^(١).

(١) «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ٨ - ٩). يردُ الإمام السمعاني - وهو: شافعي - على من يزعم أنه مقلد للشافعي، ولكن يقصر اتباعه له في الفروع فقط، ولا يلتفت إلى منهجه في العقيدة، ومن المعروف أن طريقة الأشعري الكلابية قد راجت - أكثر ما راجت - في الشافعية، وذلك لأنه كان ينتسب إلى الشافعي، ومن أغرب ما وقفتُ في ذلك قول إمام من أبرز أئمة الشافعية في عصره، وهو أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، حيث يقول - بعد ما فرغ من عرض عقيدة الأشاعرة، بما في ذلك إنكار العلو، وتقرير التأويل الكلامي، وغير ذلك من أصولهم: «فمن اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق، المنتمين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رحمته الله فهو كافر...». «الإشارة إلى مذهب أهل الحق» له (ص ٢٧٥). وقال وهو بصدد ترجيح الانتساب إلى الأشعري في الأصول، وإلى الشافعي في الفروع: «وروي عنه - عليه الصلاة والسلام - أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نزل عليه قوله وَعَلَىٰ ﴿يَتَأَيَّمُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤] فقال بقضيبه الممشوق [وهو الطويل الدقيق] في ظهر أبي موسى الأشعري رحمته الله: «هم قومك يا أبا موسى، أهل اليمن»، ومعلومٌ بأدلة العقول: أنه لم يظهر أحدٌ من أولاد أبي موسى الأشعري ردَّ على جميع المبتدعة، من المعتزلة، والرافضة، والمشبّهة، وأبطلَ شبههم وما هم عليه: غير الإمام أبي الحسن الأشعري؛ فأنبا النبي صلى الله عليه وسلم به في الغيب، كما أنبا عن الإمام الشافعي رحمته الله بقوله: «لا تسبوا قريشاً؛ فإن الله صلى الله عليه وسلم يُظهر فيهم رجلاً يملأ الأرض علماً»، وروي: «فإن عالمها يملأ الأرض علماً»، واتفق العلماء كلهم على أنه الإمام الشافعي رحمته الله؛ لأنه لم يكن في الأئمة قرشي غير الشافعي رحمته الله، فأنبأ به في الغيب كما أنبا عن الإمام أبي الحسن الأشعري رحمته الله؛ فمن كان في الفروع على =

وقال الإمام الذهبي - بعد أن أوردَ بعضَ نصوص الشافعي في ذم الكلام -: «قلت: هذا النَّفْسُ الزَّكِيُّ متواترٌ عن الشافعي»^(١).

٨ - أبو عمر الضرير (ت ٢٢٠هـ)^(٢): قيل له: الرجل يتعلم شيئاً من الكلام يرُدُّ به على أهل الجهل؟ فقال: «الكلامُ كلُّه جهلٌ، لا تتعلَّم الجهلَ؛ فإنك كلما كنتَ بالجهل أعلمَ كنتَ بالعلم أجهل»^(٣).

٩ - وقال أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) - وقد قال له رجلٌ: ما تقول في رأي أهل الكلام -: «لقد دَلَّكَ ربُّكَ على سبيل

= مذهب الشافعي، وفي الأصول على اعتقاد الأشعري: فهو معلَّم الطريق، وهو على الحقِّ المبين... فأما قولُ الجهلة: «نحن شافعية الفروع، حنبلية الأصول» فلا يعتدُّ به؛ لأن الإمام أحمد بن حنبل رحمته الله لم يصنّف كتاباً في الأصول، ولم يُنقل عنه في ذلك شيءٌ أكثر من صبره على الضربِ والحس حين دعاه المعتزلةُ إلى الموافقة في القول بخلق القرآن، فلم يوافق، ودُعي إلى المناظرة فلم يناظر...». «الإشارة إلى مذهب أهل الحق» (ص ٢٨١ - ٢٨٤).

وكلام الشيرازي المذكور مليءٌ بالأعاجيب، وقراءته تكفي لتصور ما يتضمنه من قلب الحقائق، ومع ذلك: فهو - للأسف الشديد - يمثل شريحةً متكاثرةً من المتكلمين، ومن أعجب ما فيه: تكفيره لمن ليس على هذه العقيدة، ولا ريب أن أول من يصيبه سهمه: إمامه الإمام الشافعي!

(١) «سير أعلام النبلاء» (٣١/١٠).

(٢) هو: حفص بن عمر، أبو عمر الضرير الأكبر، البصري، من رجال التقريب، انظر: «تهذيب الكمال» (٤٥/٧).

(٣) أخرجه السلمي في «الرد على أهل الكلام» انظر: «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٩٢ - ٩٣)، وعنه الهروي في «ذم الكلام وأهله» (٣١٤/٤) بدون جملة: «لا تتعلم الجهل»، وانظر: «صون المنطق والكلام» للسيوطي (ص ٦٧).

الرشد وطريق الحق، فقال: ﴿فَإِنْ نُنزَعُكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، أما لك فيما دلتك عليه ربك من كلامه وسنة نبيه ﷺ ما يُغنيك عن الرجوع إلى رأيك وعقلك، وقد نهاك الله عن الكلام في ذاته وصفاته إلا حسب ما أطلقه لك؟ قال: ﴿فَاعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ [الأنعام: ٦٨]، وقال: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ...﴾ [الأعراف: ١٨٠]^(١).

١٠ - بشر بن الحارث (ت ٢٢٧هـ)^(٢): كتب بشر إلى بعض أصحابه^(٣): «لا تخالف الأئمة؛ فإنه ما أفلح صاحب كلام قط»^(٤).

١١ - أما الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ): فموقفه من المتكلمين، وتحذيره منهم، وجهاده في هذا السبيل: مما لا يخفى^(٥)، ومما قاله في الموضوع:

(١) أخرجه السلمي في «الرد على أهل الكلام» انظر: «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٩٠ - ٩١)، والهروي في «ذم الكلام وأهله» (٤/٣١٨ - ٣١٩)، وانظر: «صون المنطق والكلام» (ص ٦٧ - ٦٨).

(٢) هو: بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء المروزي، نزيل بغداد، أبو نصر الحافي، المعروف بـ(بشر الحافي)، الزاهد المعروف، ترجمته في: «تهذيب الكمال» (٤/٩٩)، «التقريب» (ص ١٢٢).

(٣) وهو: علي بن خشرم، وهو ابن أخته، وقيل: ابن عمه. «تهذيب الكمال» (٤/١٠٠).

(٤) أخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله» (٤/٣١٥).

(٥) ومن أراد الوقوف على نصوصه في التحذير من الجهمية ومن تبعهم من المتكلمين، فعليه بكتاب «السنة» للخلال، فإنه شحن كتابه بنصوص الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - وانظر - أيضاً - نصوصه في التحذير عن علم الكلام في كتاب «المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن =

«عليكم بالسُّنة والحديث، وما ينفعكم الله به، وإياكم والخوض، والجدال، والمراء؛ فإنه لا يفلح من أحبَّ الكلام، وكلُّ من أحدثَ كلامًا لم يكن آخر أمره إلا إلى بدعة؛ لأنَّ الكلام لا يدعو إلى خير، ولا أحبَّ الكلام، ولا الخوض، ولا الجدال، وعليكم بالسنن، والآثار، والفقهاء الذي تنتفعون به... أدركنا الناس ولا يعرفون هذا، ويجانبون أهلَ الكلام، وعاقبةُ الكلام لا تؤوِّلُ إلى خير...»^(١).

- وقال: «إذا رأيتَ الرجلَ يحب الكلامَ فاحذره»^(٢).
- وقال: «لا تجالس صاحبَ كلامٍ وإن ذبَّ عن السُّنة؛ فإنه لا يؤول أمره إلى خير»^(٣).
- وقال: «لا يفلح صاحبُ كلامٍ أبدًا، ولا تكاد ترى أحدًا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دَعْلٌ»^(٤).

= حنبل في العقيدة» للدكتور عبد الإله بن سليمان الأحمد (٣٩٨/٢ - ٤١١)، ومن اطلع على كتاب «السُّنة» للخلال علم أن قولَ الشيرازي السابق (ص ١١١٥ - الهامش) نابغ من جهلٍ لا يُعذر به.

(١) أخرجه ابنُ بطة في «الإبانة»، كتاب الإيمان (٥٣٩/٢).

(٢) أخرجه ابنُ بطة في «الإبانة»، كتاب الإيمان (٥٤٠/٢).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة، وانظر: «مناقب الإمام أحمد» لابن الجوزي (ص ٢٠٤ - ٢٠٥)، «طبقات الحنابلة» لابن رجب (٣٣٤/١)، «الآداب الشرعية والمنح المرعية» لابن مفلح (٢٠٢/١).

(٤) «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر (٩٥/٢)، وفي روايةٍ عنه ذكرها شيخُ الإسلام في «رسالة في الصفات الاختيارية» - ضمن «جامع الرسائل» - (٣٧/٢) -: «علماء الكلام زنادقة، وما ارتدى أحدٌ بالكلام فأفلح»، ثم قال شيخُ الإسلام: «وقد صدق الأئمة في ذلك؛ فإنهم يبنون =

١٢ - ١٤ - الأئمة الرازيون: أبو زرعة^(١) (ت ٢٦٤هـ)،
وأبو حاتم^(٢) (ت ٢٧٧هـ)، وابن أبي حاتم^(٣) (ت ٣٢٧هـ):

قال أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي:
وسمعت أبي^(٤) وأبا زرعة: يأمران بهجران أهل الزيغ والبدع،
يغلظان في ذلك أشدّ التخليط، وينكران وضع الكتب برأي في
غير آثار^(٥)، وينهيان عن مجالسة أهل الكلام، والنظر في كتب
المتكلمين، ويقولان: «لا يفلح صاحب كلام أبداً»^(٦)، قال

= أمرهم على كلام مجمل يروج على من لم يعرف حقيقته، فإذا اعتقد أنه
حق، وتبين أنه مناقض للكتاب والسنة: يبقى في قلبه مرض ونفاق،
وريب وشك، بل طعن فيما جاء به الرسول».

(١) هو: الإمام عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ، أبو زرعة الرازي،
«إمام، حافظ، ثقة، مشهور»، من شيوخ الإمام مسلم، انظر: «تهذيب
الكمال» (٨٩/١٩)، «التقريب» (ص ٣٧٣).

(٢) هو: الإمام محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي، أبو حاتم الرازي، أحد
الحفاظ والأئمة الأعلام، انظر: «تهذيب الكمال» (٣٨١/٢٤)، «التقريب»
(ص ٤٦٧).

(٣) هو: الإمام ابن الإمام: عبد الرحمن بن محمد (أبي حاتم) بن إدريس
الحنظلي، أبو محمد، من أئمة الحديث والسنة، قال أبو يعلى الخليلي:
«أخذ أبو محمد علم أبيه، وأبي زرعة، وكان بحرًا في العلوم ومعرفة
الرجال»، وقال: «إن السنة بالري حُتِمَت بابن أبي حاتم»، ترجمته في:
«طبقات الحنابلة» (٥٥/٢)، «السير» (٢٦٣/١٣).

(٤) وهو الإمام: أبو حاتم الرازي.

(٥) في «ذم الكلام» للهروي: «وينكران وضع الكتب بالرأي بغير آثار».

(٦) رواه الإمام اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» =

أبو محمد^(١): وبه أقول أنا.

١٥ - الإمام البربهاري (ت ٣٢٩هـ)^(٢) قال: «وإياك والنظر في الكلام، والجلوس إلى أصحاب الكلام، وعليك بالآثار وأهل الآثار، وإياهم فاسأل، ومعهم فاجلس، ومنهم فاقبس»^(٣).

وقال: «وإذا أردت الاستقامة على الحق وطريق أهل السنة قبلك: فاحذر الكلام وأصحاب الكلام، والجدال، والمراء، والقياس، والمناظرة في الدين؛ فإن استماعك منهم - وإن لم تقبل منهم - يقدح الشك في القلب، وكفى به قبولاً، فتهلك، وما كانت زندقة قط، ولا بدعة، ولا هوى، ولا ضلالة: إلا من الكلام والجدال والمراء والقياس، وهي أبواب البدعة، والشكوك، والزندقة، فالله الله في نفسك، وعليك بالآثر وأصحاب الأثر...»^(٤).

١٦ - بشر بن أحمد الإسفراييني (ت ٣٧٠هـ)^(٥): قال رجل له:

= (٢/٢٠١)، وكذلك الهروي في «ذم الكلام وأهله» (٤/٣٦١) بنحوه.

(١) وهو: ابن أبي حاتم.

(٢) هو: الإمام أبو محمد، الحسن بن علي بن خلف البربهاري، من أئمة السنة في وقته، قال الذهبي عنه: «كان قوَّالاً بالحق، داعيةً إلى الأثر، لا يخاف في الله لومة لائم»، وهو شيخ ابن بطة، ترجمته في: «طبقات الحنابلة» (٢/١٨)، «المنتظم» (١٤/١٤)، «السير» (١٥/٩٠)، «الوفيات» (١٢/١٤٦).

(٣) «شرح السنة» له (ص ١٠٢).

(٤) المصدر السابق (ص ١١٨).

(٥) هو: أبو سهل، بشر بن أحمد بن الإسفراييني الدهقان، قال الذهبي =

إنما أتعلّم الكلامَ لأعرفَ به الدينَ، فغضبَ، وقال: «أو كان السلفُ من علمائنا كفارًا؟!»^(١).

١٧ - الإمام ابن بطة العكبري (ت ٣٨٧هـ): أَلَفَ كتابَه

المعروف «الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرقِ المذمومة» في بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة، وضمّنه كثيرًا من الردود على أهل البدع، وقد عقدَ بابًا مستقلًّا بعنوان «ذم المراء والخصومات في الدين، والتحذير من أهل الجدل والكلام»^(٢)، ذكر فيه نصوصَ السلف في التحذير عن علم الكلام.

١٨ - الإمام أبو سليمان الخطّابي (ت ٣٨٨هـ): أَلَفَ هذا الإمام

رسالةً قيّمةً في الردّ على علم الكلام المذموم سمّاها «الغنية عن الكلام»^(٣)، ومن كلامه فيها:

= عنه: «الإمام، المحدث، الثقة، الجوال، مسند وقته... كبير إسفرايين، وأحد الموصوفين بالشهامة والشجاعة»، ترجمته في: «السير» (٢٢٨/١٦)، «النجوم الزاهرة» (١٣٩/٤)، «شذرات الذهب» (٣٧٧/٤).
(١) «ذم الكلام وأهله» (٣٩٣/٤).

(٢) «الإبانة» له - كتاب الإيمان - (٤٨٤/٢ - ٥٤٩).

(٣) لم أعثر على هذه الرسالة مطبوعةً أو مخطوطةً، وقد نقل أكثرها الإمام قوام السنّة الأصبهاني في كتابه «الحجة في بيان المحجة» (٣٧١/١ - ٣٧٦)، وشيخ الإسلام ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» (٢٧٨/٧ - ٢٨٣، ٢٨٦ - ٢٨٧، ٢٩٢ - ٢٩٤، ٢٩٥ - ٣٠٢، ٣١٠ - ٣١١، ٣١٣ - ٣١٦)، و«بيان تلبيس الجهمية» (٢٥١/١ - ٢٥٥)، والسيوطي في «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» (ص ٩١ - ١٠١)، كما نقلَ بعضَ كلامه الإمام أبو المظفر السمعاني في «الانتصار لأهل الحديث»، انظر: «فصول من كتاب «الانتصار لأهل الحديث»» (ص ٢٤ - ٣١، ٧٠ - ٧٢)، =

«... وقفتُ على مقالِكَ... وما وصفته من أمر ناحيتك، وما ظهرَ بها من مقالات أهل الكلام، وخوض الخائضين فيها، وميل بعض منتحلي السنَّة إليها، واغترارهم بها، واعتذارهم^(١) في ذلك بأن الكلامَ وقايةٌ للسنَّة، وجنَّةٌ لها، يُذَبُّ به عنها، ويُذادُ بسلاحه عن حرمها... وسألني أن أمدِّكَ بما يحضرنِي في نصرَةِ الحق من علم وبيان... فرأيتُ إسعافَكَ به لازماً في حق الدين، وواجب النصيحة لجماعة المسلمين؛ فإن الدين النصيحة.

واعلم يا أخي - أدام الله سعادتك -: أن هذه الفتنة قد عمّت اليوم وشملت، وشاعت في البلادِ واستفاضت، فلا يكاد يَسَلِّمُ من رَهْجِ^(٢) غبارها إلَّا من عصمه الله تعالى، وذلك مصداقُ قول النبي ﷺ: «إن الدين بدأ غريبًا، وسيعودُ كما بدأ، فطوبى للغرباء»^(٣)، فنحن اليوم في ذلك الزمان، وبين أهله...

ثم إنِّي تدبَّرتُ هذا الشأنَ، فوجدتُ عظيمَ السبب فيه: أن

= وأتهمهم سياقًا هو السيوطي، رحمهم الله جميعًا.

(١) في صون المنطق «أو اعتذارهم» والمثبت من «درء تعارض العقل والنقل»، و«الحجة في بيان المحجة» (١/٣٧١) وهو الأوفق بالسياق.

(٢) الرَّهْجُ: الغبار، وكذلك: الشغب. «لسان العرب» (٢/٢٨٤ - ٢٨٥).

(٣) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» (١/١٣٠)، ح (١٤٥) في الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبًا، وسيعود غريبًا، وإنه يَأْرُزُ بين المسجدين، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بلفظ: «بدأ الإسلامُ غريبًا، وسيعود كما بدأ غريبًا، فطوبى للغرباء».

الشیطان صار الیوم بلطیف حیلة یسؤل لكل من أحس من نفسه بزیادة فهم، وفضل ذکاء وذهن، ویوهمه: أنه إن رضی فی عمله ومذهبه بظاهر من السنة، واقتصر علی واضح بیان منها: كان أسوء للعامة، وعدّ واحداً من الجمهور والكافة... فحرکهم بذلك علی التنتطع فی النظر، والتبدع لمخالفة السنة والأثر، لیبینوا بذلك من طبقة الدهماء، ویتمیزوا فی الرتبة عمّن یرونه دونهم فی الفهم والذکاء، فاختدعهم بهذه الحجّة، حتی استنزلهم عن واضح المحجّة، وأورطهم فی شبهات تعلقوا بزخارفها، وتاهوا عن حقائقها؛ فلم یخلصوا منها إلى شفاء نفس، ولا قبلوها بیقین علم.

ولما رأوا کتاب الله تعالی ینطق بخلاف ما انتحلوه، ویشهد علیهم بباطل ما اعتقدوه: ضربوا بعض آیاته ببعض، وتأولوها علی ما سنح لهم فی عقولهم، واستوی عندهم علی ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ ولسنّته المأثورة عنه، وردّوها علی وجوهها، وأساءوا فی نقلتها القالة، ووجّهوا علیهم الظنون، ورمّوهم بالتزندق، ونسبوهم إلى ضعف المنّة وسوء المعرفة لمعاني ما یروونه من الحدیث، والجهل بتأویله، ولو سلکوا سبیل القصد، ووقفوا عندما انتهى بهم التوقیف: لوجدوا بردّ یقین وروح القلوب...

واعلم - أدام الله توفیقك -: أن الأئمة الماضین، والسلف المتقدّمین، لم یتروا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزاً عنه، ولا انقطاعاً دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرّة،

وأفهام ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبهة والآراء، وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تخوفوه^(١) من فتنها، وحذروه من سوء مغبتها^(٢). وقد كانوا على سنة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم؛ لما هداهم له من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور معرفته، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته، وتوقيف السنة وبيانها: غناء ومندوحة عما سواهما، وأن الحجة قد وقعت بهما، والعلّة أزيحت بمكانهما.

ولما تأخر الزمان بأهله، وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة، وقلّت عنايتهم بها، واعترضهم الملحدون بشبههم، والمتحدلقون بجدلهم: حسبوا أنهم إن لم يردّوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام، ولم يدافعوهم بهذا النوع من الجدل: لم يقووا بهم^(٣)، ولم يظهروا في الحجاج عليهم، فكان ذلك ضلّة

(١) في «صون المنطق والكلام»: «لما تحققوه»، والمثبت من «الدرء» و«الحجة في بيان المحجة».

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - تعليقا على قول الخطابي: «وإنما تركوا هذه الطريقة... لما تخوفوه من فتنها...»، قال: «سببين - إن شاء الله - أن تلك الطرق المخالفة للسنة هي في نفسها باطلة، فأضربوا عنها كما يضرب عن الكذب، والقول الباطل، وإن كان مزخرقا مزيئا، ولم يستجيزوا أن يقابلوا الفاسد بالفاسد، ويردّوا البدعة بالبدعة...» «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٢٨٨).

(٣) في «صون المنطق والكلام»: «لم يقووهم»، وهو أنسب في المعنى، وقصده: عليهم. والمثبت من «الدرء» (٧/٢٨٦).

من الرأي، وغبنًا منه، وخدعةً من الشيطان^(١)... (٢).

ثم بيّن بطلان ما اعتمده المتكلمون في الاستدلال على وجود الله تعالى^(٣)، وبيّن الطريق الصحيح في ذلك^(٤)، ثم قال:

«... فقد بان ووضّح فساد قول من زعم وادّعى من المتكلمين: أن من لم يتوصّل إلى معرفة الله وتوحيده من الوجه الذي يصححونه في الاستدلال، فإنه غير موحد في الحقيقة، لكنه

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - تعليقًا على كلام الخطابي: «وما ذكره من أنه لما تأخر الزمان... فهو كما قال، وقد تأملت هذا في عامة الأبواب، فوجدته كذلك، بل وجدت جميع أهل البدع يلزمهم أن لا يكونوا مصدّقين بتنزيل القرآن، ولا بتفسيره وتأويله في كثير من الأمور، والعلم والإيمان يتضمن التصديق بالتنزيل، وما دلّ عليه من التأويل، وما من بدعة من بدع الجهمية وفروعهم، إلا وقد قالوا في القرآن بما يقدر في تنزيهه، وقالوا في معانيه بما يقدر في تفسيره وتأويله. ومن تأمل طرق المعتزلة ونحوهم، التي ردّوا بها على أهل الدهر والفلاسفة ونحوهم، فيما خالفوا فيه المسلمين: رأهم قد بنوا ما خالفوا فيه النصوص على أصول فاسدة في العقل، لا قطعوا بها عدو الدين، ولا أقاموا على موالاة السنة واتباع سبيل المؤمنين، كما فعلوه في دليل الأعراض، والتركيب، والاختصاص، وكذلك من ناظرهم من الكلابية وغيرهم، فيما خالفوا فيه السنة...»، ثم سرد أمثلة كثيرة لذلك. «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٢٨٩ - ٢٩٠).

(٢) «صون المنطق والكلام» (ص ٩١ - ٩٤)، «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٢٧٨ - ٢٨٣، ٢٨٦ - ٢٨٧)، «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ٢٤ - ٢٦).

(٣) وهو المعروف بدليل الأعراض.

(٤) انظر: «صون المنطق والكلام» (ص ٩٤ - ٩٨).

مستسلمٌ مقلدٌ... وثبت: أن قائلَ هذا القولِ مخطئٌ، وبين يدي الله ورسوله مُقدّمٌ، وبعامة الصحابة وجمهور السلفِ مُزْرٍ، وعن طريق السنةِ عادِلٌ، وعن نهجها ناكِبٌ.

فهذا قولهم ورأيهم في عامة السلفِ، وجمهور الأئمة، وفقهاء الخلف، فلا تشتغل - رحمك الله - بكلامهم، ولا تغتر بكثرة مقالاتهم؛ فإنها سريعةُ التهافتِ، كثيرةُ التناقضِ، وما من كلام تسمعه لفرقةٍ منهم إلا ولخصومهم عليه كلامٌ يوازيه أو يقاربه، فكلُّ بكلِّ معارضٍ، وبعضٌ ببعضٍ مقابلٌ، وإنما يكون تقدّم الواحدٍ منهم وفلجِه^(١) على خصمه بقدر حظّه من البيان، وحذقه في صنعة الجدل والكلام...»^(٢).

١٩ - الإمام ابن مندة (ت ٣٩٥هـ): قال: «ليتق امرؤ وليعتبر عن^(٣) تقدم، ممن كان القولُ باللفظ مذهبه ومقالته: كيف خرج من الدنيا مهجورًا، مذمومًا، مطرودًا من المجالس والبلدان لاعتقاده القبيح، وقوله الشنيع، المخالف لدين الله، مثل: الكرابيسي، والشواط^(٤)، وابن كلاب، وابن الأشعري، وأمثالهم، ممن كان الجدلُ والكلامُ طريقه في دين الله وعياله»^(٥).

(١) الفالج: الظفر والفوز. «القاموس المحيط» للفيروزآبادي (ص ٢٥٨).

(٢) «صون المنطق والكلام» (ص ٩٨ - ٩٩)، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣١١، ٣١٣)، «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ٧١ - ٧٢).

(٣) هكذا في المصدر، ولعل الصحيح: «بِمن».

(٤) لم أعرفه.

(٥) «ذم الكلام وأهله» للهروي (٤/ ٤٢٤ - ٤٢٥).

٢٠ - الإمام أبو القاسم اللالكائي (ت ٤١٨هـ): ألف كتابه «أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم»^(١)، وهو كله في الرد على أهل الكلام، وتوضيح عقيدة أهل السنة والجماعة، كما سمى بذلك كتابه، واستفتحه بمقدمة رائعة^(٢)، بين فيها موقف السلف من البدع المختلفة، وأطوار ظهورها، كما أشار فيها إلى أن بعضهم تسموا بـ«السنة والجماعة»، ووسموا من خالفهم بالجهل والغباوة^(٣)، وكأنه يعرض فيه بالأشاعة.

٢١ - الإمام ابن عبد البر (ت ٤٦٤هـ): قال: «أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار: أن أهل الكلام أهل بدع وزيف، ولا يعدون - عند الجميع في جميع الأمصار - في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر، والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم»^(٤).

٢٢ - شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي (ت ٤٨١هـ): ألف كتابه القيم «ذم الكلام وأهله»، وجمع فيه جل ما يتعلق بالتحذير عن هذا العلم الدخيل، وقسمه على تسعة عشر باباً، وقد عقد الباب الخامس عشر بعنوان: «باب ذكر إنكار أئمة الإسلام ما أحدثه المتكلمون في الدين من الأغاليط، وصعاب الكلام، والشبه،

(١) وهو مطبوع في خمسة مجلدات.

(٢) «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (٢/٥ - ٣٠).

(٣) المصدر السابق (١/١٨).

(٤) «جامع بيان العلم وفضله» له (٢/٩٥ - ٩٦).

والمجادلة، وزايغ التأويل والمهازلة، وآرائهم فيهم على الطبقات».

وقد وزع الأئمة على تسع طبقات، وقال في آخر هذا الباب:

«ثم إني لا أعلم أني سمعت في عمري بشراً واحداً في بلدتنا^(١) يُقرُّ على نفسه بذلك المذهب^(٢)، أو يصرِّح بشيء من الكلام وهو يعرفه، أو يُظهر شيئاً من كتبهم، إلا من وجوه أربعة:

أحدها: أن يكون رجلاً عليمً منه أنه قرأ الكلام، فهو يحلف أنه إنما قرأه ليصول به على خصم، لا ليدين به ديناً.

والثاني: رجلاً أخذ عن أستاذٍ متهم به، فهو يحلف بالله أنه إنما أخذ عنه الفقه، لا الكلام.

والثالث: قومٌ لحقهم داءٌ من الصحبة، حتى لحظتهم الأعين بالهوانِ بصحبة أهل التهمة، والركون إليهم، فهم إذا خلوا يتناجون، وإذا برزوا يتهاجون.

والرابع: رجلاً ظهر عليه شيءٌ من كتب الكلام بخطه أو قراءته، أو أخذه حياً أو ميتاً.

فكلهم يحمل من أعباء الذلِّ، والهجران، والطرْد: ما لا يحمله عيارٌ، ولا يعالجه ماجرٌ ولا مخنثٌ، ولا مريضهم يُعاد، ولا جنازتهم تُشيع.

على أنك لا تعدم منهم قلة الورع، وقسوة القلب، وقلة الورد، وسوء الصلاة، والاستخفاف بالسنة، والتهاون بالحديث،

(١) أي: هراة، وهي في أفغانستان.

(٢) أي: مذهب المتكلمين.

والوضع من أهله، وترك الجماعات، والشماتة بفواجع أهل السنة،
والهزوء بهم...»^(١).

٢٣ - الإمام أبو المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ): ألف كتابه
العظيم «الانتصار لأهل الحديث»^(٢)، وردّ فيه على المتكلمين بأبلغ
الردود، وناقش أصولهم في الاستدلال على وجود الله تعالى^(٣)،
وإيجاب النظر^(٤)، وردّ أخبار الآحاد^(٥)، ونقل أقوال السلف في الرد
على علم الكلام^(٦).

ومما قاله في هذا الموضوع: «وشعارُ أهل السنة: اتباعهم
للسلف الصالح، وتركهم كلَّ ما هو مبتدعٌ محدث، وقد روينا عن
سلفهم: أنهم نهوا عن هذا النوع من العلم، وهو علم الكلام،
وزجروا عنه، وعدّوا ذلك ذريعةً للبدع والأهواء»^(٧).

(١) «ذم الكلام وأهله» له (٤/٤٢٥ - ٤٢٧).

(٢) والكتاب مفقودٌ، وقد جمع الدكتور محمد حسين الجيزاني ما نقله بعض
الأئمة من بعض نصوصه في كتاب «فصول من كتاب الانتصار لأهل
الحديث».

(٣) انظر: «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ٦٦ - ٧٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٩ - ٦٦، ٧٣ - ٧٤).

(٥) المصدر السابق (ص ٤ - ٦، ٣٤ - ٤١).

(٦) المصدر السابق (ص ٧ - ٢٦)، وقد قال بعد سرد جملةٍ من أقوال السلف
في ذلك: «فهؤلاء الأئمة هم المرجوع إليهم في أمر الدين وبيان الشرع،
ومن سلك طريقاً في الإسلام بعدهم: فإياهم يتبع، وبهم يقتدي،
وموافقتهم يتحرى؛ فلا يجوز لمسلم أن يظنّ بهم ظنّ السوء، وأنهم قالوا
ذلك عن جهلٍ وقلة علم وخبرة في الدين...».

(٧) «فصول من كتاب الانتصار لأهل الحديث» (ص ٣١).

٢٤ - أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ): لا تخفى مكانة الغزالي في المتكلمين، وخاصة في الأشاعرة والماتريدية، وكتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» من أهم مصادرهم في علم الكلام، وقد نقل الغزالي في «إحياء علوم الدين» كلاماً طويلاً في ذم السلف لعلم الكلام، وذكر أولاً الخلاف فيه، وأن من الناس من قال: إنه بدعة محرّم، ومنهم من قال: إنه واجب على الكفاية، أو على الأعيان، قال: «والى التحريم ذهب الشافعي، ومالك، وأحمد بن حنبل، وسفيان، وجميع أهل الحديث من السلف...»^(١).

ثم ذكر نماذج كثيرة من أقوال السف في ذمه - وقد سبق نقل طرفٍ منها -، ثم ذكر رأي الذين يجوّزون الخوض فيه، ثم قال: «فإن قلت: فما المختار عندك فيه؟ فاعلم: أن الحقّ فيه: أن إطلاق القولِ بدمه في كلِّ حال، أو بحمده في كلِّ حال: خطأ... فالأولى والأبعد عن الالتباس: أن يفصل، فنعود إلى علم الكلام، ونقول: إنّ فيه منفعةً، وفيه مضرّة، فهو باعتبار مضرّته في وقت الاستضرارٍ ومحله حرامّ.

أما مضرّته: فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوكٌ فيه، ويختلف فيه الأشخاص. فهذا ضرره في الاعتقاد الحق، وله ضررٌ آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة، وتشبيته في صدورهم، بحيث تنبعث دواعيهم ويشتدُّ حرصهم على الإصرار عليه. وأما منفعتها: فقد يُظنُّ أنّ فائدته كشف الحقائق، ومعرفتها على

(١) «إحياء علوم الدين» (١/ ٩٤ - ٩٥).

ما هي عليه، وهيئات! فليس في الكلام وفاءً بهذا المطلب الشريف، ولعلّ التخييط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدّثٍ أو حشوي ربما خطرَ ببالك: أنّ الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبرَ الكلام، ثم قلّاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمّق في علومٍ آخر تناسبُ نوعَ الكلام، وتحقّق أنّ الطريقَ إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدودٌ.

ولعمري، لا ينفكُ الكلامُ عن كشفٍ، وتعريفٍ، وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور، في أمورٍ جليّةٍ تكاد تُفهم قبل التعمّق في صفةِ الكلام، بل منفعته شيءٌ واحدٌ، وهو: حراسةُ العقيدة^(١) التي ترجمناها على العوام، وحفظها عن تشويهاً

(١) قال شيخ الإسلام معلّقاً على كلام الغزالي: «وأما حراسة عقيدة العوام: فيقال: أولاً: لا بد أن يكون المحروس هو نفس ما ثبت عن الرسول ﷺ أنه أخبر به لأمته، فأما إذا كان المحروس: فيه ما يوافق خبر الرسول ﷺ وفيه ما يخالفه: كان تمييزه قبل حراسته أولى من الذب عمّا يناقض خبر الرسول ﷺ؛ فإنّ حاجة المؤمنين إلى معرفة ما قاله الرسول ﷺ وأخبرهم به ليصدّقوا به، ويكذبوا بنقيضه، ويعتقدوا موجهه: قبل حاجتهم إلى الذب عن ذلك، والردّ على من يخالفه، فإذا كان المتكلم الذي يقول إنه يذب عن السنّة قد كذب هو بكثير مما أخبر به الرسول ﷺ، واعتقد نقيضه: كان مبتدعاً، مبطلًا، متكلمًا بالباطل فيما خالف فيه خبر الرسول ﷺ، كما أنّ ما وافق فيه خبر الرسول ﷺ، فهو فيه متبع للسنّة، محقّ، يتكلم بالحق. وأهل الكلام الذين ذمهم السلف لا يخلو كلام أحد منهم عن مخالفة السنّة، وردّ لبعض ما أخبر به الرسول ﷺ؛ كالجهمية، والمشبهة، والخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة.

المبتدعة بأنواع الجدل»^(١).

= ويُقال: بأنها لا بد أن تحرس السنة بالحق والصدق والعدل، ولا تحرس بكذب ولا ظلم، فإذا ردَّ الإنسان باطلاً باطلاً، وقابل بدعةً بدعةً: كان هذا مما ذمه السلف والأئمة، وهؤلاء - كما ذكره أبو حامد - يدخلون في هذا، وكلامُ السلف في ذم الكلام متناوِلٌ لما ذمه الله في كتابه، والله سبحانه قد ذم في كتابه الكلامَ بالباطل، والكلامَ بغير علم، والأولُ كثيرٌ، وأما الثاني: فقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُرْسَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿هَتَانِ الْمَوَازِينُ وَالْحَقُّ بِحَدِّ مَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [آل عمران: ٦٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]... «درء تعارض العقل والنقل» (١٨٢/٧ - ١٨٣).

«والعقيدة التي أشار أبو حامد الغزالي إلى أنها عقيدة العوام، وأنه ترجمها لهم: هي التي ذكرها في «الإحياء» (١/١٢٣ - ١٦٩) باسم: «الرسالة القدسية» أو «قواعد العقائد»، وفيها كثيرٌ مما يخالف مذهب أهل السنة والجماعة، مما هو موافقٌ لمذهب جمهور الأشاعرة، ولذلك قال شيخ الإسلام: يجب تمييز ما يوافق خبر الرسول مما يخالفه قبل حراسته، التي ادعى الغزالي أنها مهمة علم الكلام». «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود (٧٨٧/٢).

(١) «إحياء علوم الدين» (١/٩٦ - ٩٧).

وقد علّق شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - على كلام الغزالي - رحمه الله تعالى - بكلام طويل، ومما جاء فيه: «فهذا كلام أبي حامد، مع معرفته بالكلام والفلسفة، وتعمّقه في ذلك، يذكر اتفاق سلف أهل السنة على ذم علم الكلام، ويذكر خلاف من نازعهم، ويبين: أنه ليس فيه فائدة إلا الذب عن العقائد الشرعية، التي أخبر بها الرسول ﷺ =

٢٥ - الإمام البغوي (ت ٥١٦هـ): قال: «واتفق علماء السلف من أهل السنة على النهي عن الجدل والخصومات في الصفات، وعلى الزجر عن الخوض في علم الكلام وتعلّمه...» ثم ساق أقوال الأئمة في التحذير منه^(١).

٢٦ - الإمام قوام السنة الأصبهاني (ت ٥٣٥هـ): ألّف كتابه «الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة»^(٢)، وضمنه كثيرًا من الردود على أهل الكلام^(٣)، يقول في بيان سبب تأليف كتابه: «...» وحين رأيت قوام الإسلام بالتمسك بالسنة، ورأيت البدعة قد كثرت، والوقية في أهل السنة قد فشت، ورأيت اتباع السنة عند

= لأئمة، وإذا لم يكن فيه فائدة إلا الذب عن هذه العقائد: امتنع أن يكون معارضًا لها، فضلًا عن أن يكون مقدّمًا عليها، فامتنع أن يكون الكلام العقلي المقبول مناقضًا للكتاب والسنة، وما كان من ذلك مناقضًا للكتاب والسنة وجب أن يكون من الكلام الباطل المردود، الذي لا ينازع في ذمه أحد من المسلمين؛ لا من السلف والأئمة، ولا أحد من الخلف المؤمنين، أهل المعرفة بعلم الكلام والفلسفة، وما يُقبل من ذلك وما يرد، وما يُحمد وما يُذم، وأن من قبل ذلك وحمده كان من أهل الكلام الباطل المذموم باتفاق هؤلاء...». «درء تعارض العقل والنقل» (٧/١٦٥).

(١) «شرح السنة» له (٢١٦/١)، باب ردّ البدع والأهواء.

(٢) والكتاب مطبوع في مجلدين.

(٣) من ذلك: «فصل: في ذكر من عاب الكلام وذمه من الأئمة» (١٠٢/١ - ١٠٦)، «فصل آخر في ذم الأئمة لعلم الكلام» (٢٠٧/١ - ٢٠٩)، وبيّن في فصل مستقل آخر (٣٠٦/١ - ٣١١) أن أهل الكلام ليسوا من العلماء، وقال أيضًا: «فصل: في النهي عن مناظرة أهل البدع وجدالهم والاستماع إلى أقوالهم» (٣١١/١ - ٣١٤)، وانظر أيضًا: (٣٦١/١ - ٣٦٦).

قوم نقيصةً، والخوض في الكلام درجةً رفيعةً: رأيتُ أن أُملي كتاباً في السُّنة، يعتمدُ عليه من قصد الاتباع وجانب الابتداع...»^(١).

هذه بعضُ نصوص الأئمة في ذم علم الكلام، وهي غيضة من فيض من أقوالهم الكثيرة في هذا الموضوع، وسأنقل بعضها في الفقرة التالية.

الأمر الثاني: أسباب ذمّ السلف لعلم الكلام

تبين مما سبق: أن السلفَ أطبقوا على ذمّ علم الكلام والتحذير منه، ومما ينبغي أن يُعرف: «أنّ ذمّهم هذا لم يأت من فراغ، أو جهلٍ بحقيقة الكلام، أو لمجرد التحكّم - كما يحلو لبعض الكُتّاب أن يغمزهم بذلك^(٢)، بل إنّ هناك أسباباً دعتهم لاتخاذ هذا الموقف من الكلام وأهله»^(٣)، وإذا تأملنا الأسباب التي دعتهم إلى ذمّه - من خلال أقوالهم - نجد أنها تتمثل فيما يأتي^(٤):

(١) «الحجة في بيان المحجة» (١/٨٣ - ٨٤).

(٢) كما فعل ذلك صاحب كتاب «المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام» (ص ٢٨٣)، وكتابه مشحون بالدفاع عن المنطق وعلم الكلام، ورمي السلف بالجهل بأساليب ملتوية، انظر - مثلاً -: تبريره رمي المتكلمين للسلف بالجهل (ص ٤٧٨)، ولا يستبعد منه هذا الموقف؛ لأنه من أتباع مدرسة الكوثري، الذي ظلّ يرمي أئمة السُّنة بكل ما أمكنه من الأكاذيب، وانظر رأي هذا الرجل في الكوثري في الكتاب المذكور (ص ٥٥٢ - ٥٥٣).

(٣) «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنة» للدكتور سليمان بن صالح الغصن (١/٨٨).

(٤) انظر في هذا الموضوع: المصدر السابق (١/٨٨ - ٩٤)، «حقيقة التوحيد =

أولاً: لم يرد الأمر به، لا في الكتاب ولا في السنة:

فلو كان علم الكلام من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ، ويعلم طريقه، ويشي عليه وعلى أربابه، كما علمهم الاستنجااء وغيره، وقد قال تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال ﷺ: «قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»^(١)، وقال ﷺ: «إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم»^(٢)، وقال أبو ذرٍّ رضي الله عنه: «لقد تركنا رسول الله ﷺ وما يتقلب في السماء طائرٌ إلا ذكرنا منه علماً»^(٣)، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «قام فينا

= بين أهل السنة والمتكلمين» للشيخ عبد الرحيم بن صمايل السلمي (ص ٧٠ - ٨٢)، مقدمة الدكتور ناصر بن عبد الرحمن الجديع لكتاب «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٥٧ - ٦٩).

(١) أخرجه أحمد في «مسنده» (١٢٦/٤) [٣٦٧/٢٨] برقم (١٧١٤١)، وابن ماجه في «سننه» (١٥/١ - ١٦) برقم (٤٢)، والحاكم في «المستدرک» (٩٦/١)، وابن أبي عاصم في «السنة» بالأرقام: (٢٨، ٢٩، ٣٣، ٤٨، ٥٦، ٥٩)، وصححه الشيخ الألباني في «الصحيحة» (٦١٠/٢) برقم (٩٣٧)، و«صحيح ابن ماجه» (٣٢/١ - ٣٣).

(٢) جزءٌ من حديثٍ طويلٍ أخرجه الإمام مسلمٌ في «صحيحه» (٣/١٤٧٢ - ١٤٧٣)، ح (١٨٤٤) في كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول.

(٣) أخرجه الطيالسي في «مسنده» (ص ٦٥) برقم (٤٧٩)، والإمام أحمد في «مسنده» (١٥٣/٥، ١٦٢) [٣٣٦، ٢٩٠/٣٥] بالأرقام: (٢١٣٦١)،

(٢١٤٣٩، ٢١٤٤٠)، والبزار في «مسنده» المسمى بـ«البحر الزخار» =

النبي ﷺ مقامًا، فأخبرنا عن بدء الخلق حتى دخل أهل الجنة منازلهم، وأهل النار منازلهم، حفظ ذلك من حفظه، ونسيه من نسيه»^(١).

«فكيف يتوهم من الله ولرسوله ودينه في قلبه وقار أن يكون رسول الله ﷺ قد أمسك عن بيان هذا الأمر»^(٢) الذي يعدُّ الآن - على رأي التفتازاني وأمثاله - «أصل الواجبات، وأساس المشروعات»؟! وقد جاء رجلٌ إلى المُزني^(٣)، فسأله عن شيءٍ من الكلام،

= (٣٤١/٩) برقم (٣٨٩٧)، وانظر: «كشف الأستار عن زوائد البزار» للهيثمي (٨٨/١) برقم (١٤٧)، وابن حبان في «صحيحه» (٢٦٧/١/١) برقم (٦٥)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٥٥/٢ - ١٥٦) برقم (١٦٤٧)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٦٣/٨ - ٢٦٤) وقال: «رواه أحمد والطبراني... ورجال الطبراني رجالُ الصحيح غير محمد بن عبد الله بن يزيد المقرئ، وهو ثقة، وفي إسناد أحمد من لم يُسم»، وقد صحَّح إسناده الشيخ أحمد شاکر في تحقيقه لصحيح ابن حبان (٦٤/١) برقم (٦٤)، واستشهد به شيخ الإسلام في «الحموية» (ص ١٩٨).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٣٣١/٦) فتح في كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَتُ عَلَيْهِ﴾ برقم (٣١٩٢).

(٢) «الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة» (١٦٠/١).

(٣) هو: الإمام إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المُزني المصري (١٧٥ - ٢٦٤هـ)، من أشهر تلاميذ الإمام الشافعي، ومن شيوخ الإمام ابن خزيمة، قال الذهبي عنه: «الإمام، العلامة، فقيه الملة، علّم الزهاد»، ترجمته في: «الأنساب» (٢٧٨/٥)، «وفيات الأعيان» (٢١٧/١)، «السير» (٤٩٢/١٢)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٩٣/٢).

فقال: إنني أكره هذا، بل أنهى عنه كما نهى عنه الشافعي، ولقد سمعتُ الشافعيَّ يقولُ: سئلَ مالكٌ عن الكلام والتوحيد، فقال مالكٌ: «محالٌ أن يُظنَّ بالنبِيِّ ﷺ أنه علّمَ أمته الاستنجاء ولم يعلمهم التوحيد، والتوحيد ما قاله النبي ﷺ: «أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا: لا إلهَ إلا اللهُ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقِّها، وحسابهم على الله»^(١)، فما عُصِمَ به الدم والمالُ فهو حقيقةُ التوحيد»^(٢).

وقال الإمامُ الشافعيُّ لبشر المريسي: أخبرني عما تدعوا إليه: أكتابُ ناطق، وفرضٌ مفترَض، وسُنَّةٌ قائمة، ووجدتُ عن السلف البحثَ عنه والسؤال؟ فقال بشر: لا، إلا أنه لا يسعنا خلافه، فقال الشافعيُّ: «أقررتَ بنفسك على الخطأ...»^(٣).

ثانياً: عدم خوض السلف الصالح فيه:

سبقت أقوال السلف في ذلك، و«لا شك أن الصحابة والتابعين لم يخوضوا في الكلام، ولهذا، فإن أئمة أهل السنة الذين

(١) متفقٌ عليه، أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» (١/٩٤ - ٩٥)، ح (٢٥) في كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، ومسلمٌ في «صحيحه» (١/٥٣)، ح (٣٦/٢٢) في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، كلاهما عن ابن عمر رضي الله عنهما بنحوه.

(٢) «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٩٢)، «سير أعلام النبلاء» (١٠/٢٦)، «صون المنطق والكلام» (ص ٦٣).

(٣) أخرجه البيهقيُّ في «مناقب الشافعي» (١/٢٠٤)، والخطيبُ البغداديُّ في «تاريخ بغداد» (٧/٥٩).

نصّوا على تحريم علم الكلام علّوه بكون السلف لم يتكلموا فيه»^(١)، وقد سبق نصُّ الإمام مالك والخطّابي^(٢) في هذا الموضوع، كما أشار إلى ذلك الإمام الشافعي في قوله المذكور في الفقرة السابقة.

ومما قاله الإمام أبو المظفر السمعاني في ذلك^(٣): «وكان مما أنزل وأمر بتبليغه: أمر التوحيد، وبيانه بطريقته، فلم يترك النبي ﷺ شيئاً من أمور الدين وقواعده، وأصوله وشرائعه وفصوله، إلّا بيّنه وبلّغه على كماله وتمايمه... وإذا كان الأمر على ما قلناه، وقد علمنا أنّ النبي ﷺ لم يدعهم في هذه الأمور إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر، وذكر ما هيتهما، ولا يمكن لأحد من الناس أن يروي في ذلك عنه، ولا عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه، لا في طريق تواتر ولا آحاد: فعلمنا^(٤) أنهم ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقهم، وأنّ هذا طريقٌ محدثٌ مخترع، لم يكن عليه رسول الله ﷺ، ولا أصحابه رضي الله عنهم، وسلوكه يعود عليهم بالطعن والقدح، ونسبتهم إلى الجهل وقلة العلم في الدين، واشتباه الطريق عليهم. وبلغني أنه كان لأبي هاشم

(١) مقدمة الدكتور ناصر بن عبد العزيز الجديع لكتاب «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٥٨).

(٢) انظر: قول الإمام مالك في (ص ١١٠٩)، وقول الإمام الخطّابي في (ص ١١٢١).

(٣) وأكثره مقتبس من كلام الإمام الخطّابي في كتابه «الغنية عن الكلام وأهله»، انظر كلامه في «صون المنطق والكلام» للسيوطي (٩٥ - ٩٦)، «درء تعارض العقل والنقل» (٢٩٦/٧ - ٢٩٧).

(٤) كذا في المصدر، والأنسب أن يكون بدون الفاء.

الجبائي ابنة تسمى فاطمة، وكان أصحابه يقولون: إن فاطمة بنت أبي هاشم أعلم بالله وبطريق الحق من فاطمة بنت محمد ﷺ ورضي عنها، فنعوذ بالله من طريق يؤدي إلى مثل هذا القول...»^(١).

وقال الإمام أبو القاسم الأصبهاني: «أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض، وقالوا: لم يكن على عهد الصحابة والتابعين - رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين - ولا يخلو: أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به، فيسعدنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعدنا ألا نعلم ما لم يعلموه»^(٢).

وقال الإمام ابن عبد البر: «ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً في كتاب الله، أو صحح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة... وهم كانوا أعمق الناس علماً، وأوسعهم فهماً، وأقلهم تكلفاً، ولم يكن سكوئهم عن عي، فمن لم يسعه ما وسعهم فقد خاب وخسر»^(٣).

«فالسعيد من تمسك بما كان عليه السلف، واجتنب ما أحدثه الخلف...»^(٤).

وكل خير في اتباع من سلف وكل شر في ابتداع من خلف

(١) «الانتصار لأصحاب الحديث» له (ص ٧٠ - ٧١)، «الحجة في بيان المحجة» لتلميذه أبي القاسم الأصبهاني (١٤٤/٢)، ونقل بعض فقراته الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١٣/٥١٦ - ٥١٧).

(٢) «الحجة في بيان المحجة» له (١/٩٩ - ١٠٠).

(٣) «جامع بيان العلم وفضله» (٢/٩٦ - ٩٧).

(٤) «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» للحافظ ابن حجر (١٣/٢٦٧).

ثالثاً: ما يتضمنه من المبادئ الخاطئة والضالة، والأمور الكاذبة:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: «الأصل في ذمّ السلف لعلم الكلام هو: اشتماله على القضايا الكاذبة، والمقدمات الفاسدة، المتضمنة للافتراء على الله تعالى وكتابه ورسوله ودينه»^(١).

وقال: «فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة، كلفظ (الجوهر) و(العرض) و(الجسم) وغير ذلك، بل لأنّ المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه؛ لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجملّة في النفي والإثبات...»^(٢).

وقال الإمام ابن أبي العز الحنفي: «والسلف لم يكرهوه لمجرد كونه اصطلاحاً جديداً على معانٍ صحيحة؛ كاصطلاح على ألفاظ العلوم الصحيحة، ولا كرهوا أيضاً الدلالة على الحق، والمحاكاة لأهل الباطل، بل كرهوه لاشتماله على أمورٍ كاذبةٍ مخالفةٍ للحق، ومن ذلك: مخالفتها للكتاب والسنة. وما فيه من علومٍ صحيحة: فقد وعروا الطريق إلى تحصيلها، وأطالوا الكلام في إثباتها، مع قلة نفعها، فهي لحمٌ جملٍ غثٌ^(٣)، على رأس جبلٍ وعيرٍ، لا سهلٌ فيرتقى، ولا سمينٌ فينتقى، وأحسن ما عندهم فهو في القرآن أصحُّ تقريراً، وأحسن تفسيراً؛ فليس عندهم إلا التكلف والتطويل

(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٧٧/٧).

(٢) المصدر السابق (١/٤٤).

(٣) (الغث): هو المهزول. «القاموس المحيط» (ص ٢٢١).

والتعقيد...»^(١).

وأبرزُ مثالٍ لاشتمال علم الكلام على المبادئ الفاسدة: أنه مبنيٌّ على دليل الأعراض وحدوث الأجسام، فذلك الدليل هو أصل علم الكلام، وهو دليلٌ باطلٌ لا يمكن الجمعُ بينه وبين ما جاء في الكتاب والسنة من إثبات صفاته تعالى، وربوبيته، وجميع المتكلمين - على اختلاف فرقهم - يعتمدونه، ويجعلونه أصل كلامهم، وسيأتي التفصيلُ في بيان بطلانه في بداية الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

رابعاً: الاشتغال بالكلام من أسباب الانحراف:

لم يكتف الأئمة بالتحذير عن الكلام فقط، بل نبهوا إلى شيءٍ مهم، وهو أنّ هذا العلم من أسباب الانحراف عن الجادة، وقد صرح بعض الأئمة - كالإمام الشافعي، والإمام أحمد - بعدم الفلاح لصاحب الكلام، والفلاح من الكلمات الجامعة لخيري الدنيا والآخرة.

بل رأوا أن علم الكلام يؤدّي إلى الزندقة، كما سبق عن الأئمة: أبي يوسف «مَن طلبَ الدين بالكلام تزندق...»، وعبد الرحمن بن مهدي «مَن طلبَ الكلامَ فأخرُ أمره الزندقة»، وقال شيخ الإسلام: «... ومَن قال: أنا أقرُّ من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبت من السمعيّات ما لم يخالفه العقل^(٢): لم يكن لقوله

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» له (ص ١٧٤).

(٢) كما هو حال الأشاعرة والماتريديّة.

ضابطٌ؛ فإنَّ تصديقَه بالسمع مشروطٌ بعدم جنسٍ لا ضابطٌ له ولا منتهى، وما كان مشروطًا بعدم ما لا ينضب: لم ينضب؛ فلا يبقى مع هذا الأصل إيمانٌ، ولهذا تجد من تعودَّ معارضةَ الشرع بالرأي لا يستقرُّ في قلبه الإيمانُ، بل يكون كما قال الأئمةُ: إن علماء الكلام زنادقة^(١)، وقالوا: قَلَّ أحدٌ نظرَ في الكلام إلَّا في قلبه غلٌّ على أهل الإسلام...»^(٢).

وقال الإمام القرطبي^(٣): «أفضى الكلامُ بكثيرٍ من أهله إلى الشكِّ، وبعضهم إلى الإلحاد، وبعضهم إلى التهاونِ بوظائف العبادات، وسببُ ذلك إعراضهم عن نصوصِ الشرع، وتطلُّبهم حقائقَ الأمور من غيره، وليس في قوةِ العقلِ ما يُدرِك ما في نصوصِ الشرع من الحُكْمِ التي استأثر بها...»^(٤).

(١) هذا قولُ الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - انظر: «تلبيس إبليس» لابن الجوزي (ص ٨٣).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٧٧ - ١٧٨).

(٣) هو: الإمام أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري، أبو العباس المالكي، وُلد بقرطبة سنة (٥٧٨هـ)، واستوطن الإسكندرية، وكان مدرِّسًا بها، وصفه الذهبيُّ بأنه «عالم الإسكندرية»، وقال ابن كثير عنه «الفقيه المحدث، المدرس بالإسكندرية...»، توفي سنة (٦٥٦هـ)، وهو شيخ القرطبي صاحب التفسير محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ).

انظر: «السير» (٣٢٣/٢٣)، «البداية والنهاية» (٣٨١/١٧)، «الديباج المذهب» (٢٤٠/١)، «الأعلام» (١/١٨٦).

(٤) «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» له (٦/٩٩٩)، ونقله الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١٣/٣٦٢).

خامساً: الاشتغال بعلم الكلام ذريعةً إلى الشك، والحيرة، والاضطراب:

إنّ نهاية هؤلاء المتكلمين، والذين يعارضون نصوص الوحي بمعقولاتهم الفاسدة «انتهاؤهم إلى الشك والتشكيك، والحيرة في أمرهم، فتجدهم يشكون في أوضح الواضحات، وفيما يجزم عوامّ الناس به ويتعجبون ممن يشك فيه، ولا تعطيك كتبهم وبحوثهم إلا الشك والتشكيك والحيرة والإشكالات، وكلما ازدادت فيها إمعاناً: ازدادت حيرةً وشكاً، وحتى يؤول بك الأمر إلى الشك في الواضحات...»^(١).

وقد ضرب الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - بعد النص السابق بالرازي مثلاً لتسلط الاضطراب والشك عليهم، بل على أئمتهم، فقال: «واعتبّر هذا بإمام الشك والتشكيك، أفضل متأخريهم، وكتبه، تجده شاكاً في الزمان والمكان، لم يعرف حقيقته وماهيته، وشاكاً في وجود الربّ تعالى، هل هو عين ماهيته أو زائد عليها؟...»^(٢)، ثم سرد اثنا عشر نموذجاً من شكوكه في أبرز المسائل الكلامية، ولولا خوف الإطالة لنقلت نصّه كاملاً، وذلك لأهميته.

قال الإمام أبو جعفر الطحاوي: «فمن رام علم ما حُظِرَ عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه: حجه مرأه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان؛ فيتذبذب بين الكفر والإيمان،

(١) «الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة» (٤/١٢٥٩).

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، مَوْسُوسًا، تَائِهًا، شَاكًّا، لا مؤمنًا مصدِّقًا، ولا جاحدًا مكذِّبًا»^(١).

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي شارحًا ذلك: «وهذه الحال التي وصفها الشيخ رَحِمَهُ اللهُ حَالٌ كُلٌّ مِنْ عَدَلٍ عَنِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ إِلَى عِلْمِ الْكَلَامِ الْمَذْمُومِ، أَوْ أَرَادَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَعِنْدَ التَّعَارُضِ يَتَأَوَّلُ النَّصَّ، وَيُرَدُّ إِلَى الرَّأْيِ وَالْأَرَاءِ الْمَخْتَلِفَةِ، فَيُؤَوَّلُ أَمْرَهُ إِلَى الْحَيْرَةِ وَالضَّلَالِ وَالشُّكِّ...»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن المتكلمين: «إنك تجدهم أعظم الناس شكًا واضطرابًا، وأضعف الناس علمًا و يقينًا، وهذا أمرٌ يجدونه في أنفسهم، ويشهده الناس منهم، وشواهد ذلك أعظم من أن تُذكَرَ هنا، وإنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقدح والجدل، ومن المعلوم: أن الاعتراض والقدح ليس بعلم، ولا فيه منفعة، وأحسن أحوال صاحبه: أن يكون بمنزلة العامي، وإنما العلم في جواب السؤال، ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ؛ إذ كلُّ منهم يقدح في أدلة الآخر...»^(٣).

«وقد اعترف بهذه النتيجة السيئة أرباب الكلام أنفسهم، ممن خاض غمار الكلام، وتعمق فيه»^(٤)، وستأتي نصوصهم في ذلك في

(١) «العقيدة الطحاوية» (ص ١٧٠، ١٧٧).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص ١٧٧).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤/٢٧ - ٢٨).

(٤) مقدمة الدكتور ناصر بن عبد الرحمن الجديع لكتاب «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٦٤).

مبحث (رجوع كبار أئمة علم الكلام عنه)، إلا أنني أذكر هنا بعض النماذج من أقوالهم واعترافاتهم مما يناسب المقام، فمن ذلك:

١ - قال الغزالي: «أكثر الناس شكًا عند الموت أهلُ الكلام»^(١).

٢ - وقال أبو الوفاء ابن عقيل^(٢): «وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك، وكثيرٍ منهم إلى الإلحاد، تشمُّ روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين...»^(٣).

وقال: «المتكلمون وقفوا النظرَ في الشرع بأدلة العقول فتفلسفوا، واعتمدَ الصوفيةُ المتوهمةُ على واقعهم فتكهَّنوا...» إلى أن قال: «فنصيحتي لإخواني من المؤمنين الموحدين: أن لا يقرع قلوبهم كلام المتكلمين، ولا تصغي مسامعهم إلى خرافات المتصوفين، بل الشغلُ بالمعاشِ أولى من بطالة المتصوفة، والوقوفُ مع الظواهرِ أولى من توغُّلِ المنتحلة للكلام، وقد خبرتُ طريقةً

(١) حكاه عنه شيخ الإسلام في «مجموع فتاوى» (٢٨/٤)، ولم أجده في كتب الغزالي المتوفرة.

(٢) هو: علي بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي، الحنبلي (٤٣١ - ٥١٣هـ)، من أئمة الحنابلة الذين تأثروا بعلم الكلام، قال الذهبي عنه: «الإمام، العلامة، البحر، شيخ الحنابلة... كانوا ينهونه عن مجالسة المعتزلة ويأبى، حتى وقع في حباثلهم، وتجرَّ على تأويل النصوص، نسأل الله السلامة». ترجمته في: «طبقات الحنابلة» (٢/٢٥٩)، «المنتظم» (١٧/١٧٨)، «معرفة القراء الكبار» (١/٣٨٠)، «السير» (١٩/٤٤٣).

(٣) نقله تلميذه ابن الجوزي في «تلييس إبليس» (ص ٨٥)، كما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في «الدرء» (٨/٤٨ - ٤٩) بنحوه.

الفريقين: غاية هؤلاء الشك، وغاية هؤلاء الشطح...»^(١).

٣ - وكان ابنُ واصل الحموي^(٢) يقول: «أستلقي على قفاي، وأضع الملحفة على نصف وجهي، ثم أذكر المقالات، وحجج هؤلاء وهؤلاء^(٣)، واعتراض هؤلاء وهؤلاء، حتى يطلع الفجر ولم يترجح عندي شيء»^(٤).

٤ - وقال الخسروشاهي^(٥) - وكان من أجل تلامذة فخر الدين

(١) نقله شيخ الإسلام في «الدرء» (٦١/٨ - ٦٦) من كتاب «الفنون» لابن عقيل، وابن القيم في «الصواعق» (٣/١٣٤٢ - ١٣٤٩)، وذكر محققه أنه لم يجد هذا النص في المطبوع من «الفنون» لابن عقيل.

(٢) هو: محمد بن سالم بن نصر الله بن سالم بن واصل، أبو عبد الله المازني التيمي الحموي، ولد بحماة، فقيه، أصولي، متكلم، منطقي، طبيب، مؤرخ، ولي قضاء حماة، واتصل بالملك الظاهر بيبرس، وكان قاضي القضاة، قال عنه شيخ الإسلام: «وكان من فضلاء المتأخرين وأبرعهم في الفلسفة والكلام» «مجموع الفتاوى» (٤/٢٨)، وأنه: «أفضل أهل زمانه في الكلام والفلسفة» «الدرء» (١/١٦٥)، توفي بحماة سنة ٦٩٧هـ. انظر: «الوافي بالوفيات» (٣/٨٥)، «الأعلام» (٦/١٣٣)، «معجم المؤلفين» (٣/٣١٠ - ٣١١).

(٣) كأنه يعني: أدلة المتكلمين والفلاسفة «الدرء» (٣/٢٦٤).

(٤) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٤/٢٨)، «الدرء» (١/١٦٥)، ٣/٢٦٣ - ٢٦٤، «الصواعق المرسله» (٣/٨٤٣)، «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي (ص ١٧٩).

(٥) هو: عبد الحميد بن عيسى بن عموية الخسروشاهي، أحد مشاهير المتكلمين، قال السبكي: «وكان فقيهاً، أصولياً، متكلماً، محققاً، بارعاً في المعقولات، قرأ على الإمام فخر الدين الرازي، وأكثر الأخذ عنه... من مصنفاته: «مختصر المذهب» في الفقه، و«مختصر المقالات» =

الرازي - لبعض الفضلاء - وقد دخلَ عليه يوماً -: ما تعتقده؟ قال: ما يعتقده المسلمون، فقال: وأنتَ منشرح الصدر لذلك، مستيقنٌ به؟! - أو كما قال - فقال: نعم، فقال: اشكُر الله على هذه النعمة، ولكني والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، والله ما أدري ما أعتقد، وبكى حتى أخضَلَ لحيته^(١).

٥ - وقال الخُونَجِي^(٢) عند موته: «ما عرفتُ مما حصَّلتَه شيئاً

= لابن سينا... وغير ذلك»، وتوفي سنة ٦٥٢هـ.

انظر: «البداية والنهاية» (٣٢٤/١٧)، «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (١٦١/٨ - ١٦٢)، «الأعلام» (٥٩/٤).

والخسروشاهي) نسبة إلى (خسروشاه) وهي قرية من قرى تبريز، بينها وبين (مرو) فرسخان. «الأنساب» (٣٦٤/٢)، «معجم البلدان» (٤٢٤/٢).

(١) حكاه عنه شيخ الإسلام ابنُ تيمية في «التسعينية» بقوله: «حدثني به من حدَّثه ابنُ بادة، أنه دخلَ على الخسروشاهي...» وفيه: «فبكى بكاءً شديداً عظيماً»، وانظر: «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز (ص ١٧٨ - ١٧٩)، «صون المنطق والكلام» للسيوطي (ص ٣٢٢ - ٣٢٣).

(٢) هو: محمد بن ناماؤر بن عبد الملك، أبو عبد الله الخونجِي، فارسي الأصل، نزل مصر، وولي قضاءها، وتوسع في الفلسفة والمنطق حتى تفرد برياسة ذلك في زمانه، قال عنه شيخ الإسلام ابنُ تيمية: «إمام المنطقيين في زمانه»، من كتبه: «كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» في المنطق، توفي سنة ٦٤٦هـ. انظر: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (١٩٩/٣)، «السير» (٢٢٨/٢٣)، «طبقات الشافعية الكبرى» لابن السبكي (١٠٥/٨)، «الأعلام» (١٢٢/٧).

والخونجِي) نسبة إلى مدينة (خُونَج)، وتقع في الشمال الغربي من إيران، =

سوى أنّ الممكن مفتقرٌ إلى مرجح، ثم قال: الافتقارُ وصفٌ سلبيٌّ، أموتُ وما عرفتُ شيئاً»^(١).

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي - بعد سياقه لبعض النصوص السابقة -: «ومن يصل إلى مثل هذه الحال، إن لم يتداركه الله برحمته، وإلا تزندق، كما قال أبو يوسف: من طلب الدين بالكلام تزندق...»^(٢).

هذا، والسببُ في وقوع المتكلمين في الشك والاضطراب واضح، وهو نتيجةٌ متوقّعةٌ لمن كان على وضعهم؛ حيث إنهم بعد إيمانهم بالله تعالى، وكتابه ورسوله ﷺ: ابتدعوا دلائل بدعية باطلة، زاعمين أنّ نصرّة ما ورد في النصوص لا يمكن إلا بهذه الأصول والأدلة التي ابتدعوها، كما زعموا أنّ إثبات وجود الله تعالى، وإثبات كون العالم مخلوقًا، وإثبات النبوة، بل وإثبات المعاد: متوقف على دليل الأعراض، وبعد الإيمان بالأمرين المتنافرين - النصوص وهذه الأدلة البدعية - يبقى المرء مترددًا بينهما، يصدق هذا تارةً، وذاك تارةً، ويحاولُ التوفيقَ بينهما تارات، مع علمه بضعف أو بطلان ما يقوله في ذلك التوفيق، فيقع في الشك والاضطراب الذي نلمسه في أئمة المتكلمين.

= بين (زنجان) و(أردبيل)، غرب بحر (قزوين)، ولا أثر لها في الخرائط الحديثة. انظر: «معجم البلدان» (٤٦٥)، «بلدان الخلافة الشرقية» (٢٥٩).

(١) «الدرء» (١/١٦٢، ٣/٢٦٢)، «كتاب الرد على المنطقيين» (ص٢٤٨).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص١٧٩).

سادساً: الاشتغال بعلم الكلام يؤدي إلى آثار سيئة - عدا ما سبق - ومنها:

١ - الإعراض عن الكتاب والسنة:

وقد أشار الشافعي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى هذه العلة في قوله: «حكمي في أصحاب الكلام: أن يُضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام»^(١).

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن «أهل الكلام الذين ذمهم السلف لا يخلو كلام أحد منهم عن مخالفة السنة، وردّ لبعض ما أخبر به الرسول؛ كالجهمية، والمشبهة، والخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة»^(٢).

وقال مخاطباً الأشاعرة: «وحقيقة قولهم، الذي وافقتموهم [أي: المعتزلة] عليه: أن لا يمكن تصديق الرسول في بعض ما أخبر به إلا بتكذيبه في شيء مما أخبر به؛ فلا يمكن الإيمان بالكتاب كله، بل يكفر ببعضه، ويؤمن ببعضه، فيهدم من الدين جانب، ويبنى منه جانب على غير أساس ثابت...»^(٣).

وسببه أيضاً واضح مما أسلفته في الفقرات السابقة: وهو أن الاعتقاد بالأدلة التي ابتدعتها المتكلمون يُنافي الإيمان بكثير من أصول الإسلام، فمن الطبيعي أن يُسبب الإعراض عن الكتاب والسنة، كما

(١) تقدم تخريجه.

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١٨٢/٧).

(٣) «التسعينية» له (٣/٩٨٥ - ٩٨٦).

هو واضحٌ في حال المتكلمين، من المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، وغيرهم.

٢ - الاستخفاف بالسُّنة:

قال الإمام أبو المظفر السمعاني: «قد لهجَ بدم أصحابِ الحديث صنفان: أهلُ الكلام، وأهلُ الرأي، فهم في كل وقتٍ يقصدونهم بالثلب والعيب، وينسبونهم إلى الجهل، وقلّة العلم، واتباع السوادِ على البياض، وقالوا: غُثاء، وُعُثْر، وزوامل^(١) أسفار، وقالوا: أقاصيص وحكايات وأخبار، وربما قرؤوا: ﴿كَمَثَلِ الْجَمْرِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥]»^(٢).

وقد تفنن المتكلمون في تهوين شأن السُّنة، ولم يكن موقفهم من أخبار الآحاد إلا لونا من ألوان هذه الظاهرة، تذرعوا بذلك للتوصل إلى التخلص من السُّنة جملةً^(٣).

وقد نتجت من موقفهم السلبيّ تجاه السُّنة ظاهرة عامة، نتلمسها لدى أئمة المتكلمين، فضلاً عن دونهم، وهي جهلهم بالسُّنة، فتجد أحدهم قد وصلَ في علم الكلام نهايته، وهو من أجهل

(١) (الغثاء): ما يجيء فوق السيل، مما يحمله من الزبد والوسخ وغيره، وقد يراد به: أردال الناس وسقطهم، انظر: «النهاية في غريب الحديث» (٣/٣٤٣)، و(الغثر): سفلة الناس. «القاموس المحيط» (ص ٥٧٦)، و(الزوامل): جمع زاملة، وهي البعير الذي يُحمل عليه الطعام والمتاع. انظر: «لسان العرب» (١١/٣١٠).

(٢) «فصولٌ من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث» (ص ١).

(٣) انظر: (ص ٤٧٣) وما بعدها من هذه الرسالة.

خلق الله بالسُّنَّة والحديث، يقول الإمام ابنُ قدامة عنهم: «وهم أجهلُ الناس بالآثار، وأقلُّهم علمًا بالأخبار، وأتركُّهم بالنقل... وإنما لهم الوضع، والكذب، وزورُ الكلام»^(١).

وقال شيخُ الإسلام ابنُ تيمية - رحمه الله تعالى -: «... ولهذا نجد جمهورَ أهل الكلام من أبعِدِ الناس عن معرفة الحديثِ وأقوال الصحابة، ويذكرون أحاديثَ يظنونها صحيحة، وتكون من الموضوعاتِ المكذوبات، وأحاديثَ تكون صحيحةً متلقاةً بالقبول، بل مجمَع على تلقِّيها بالقبولِ وصحِّتها عند علماء أهل الحديث، وهم يكذبون بها أو يرتابون فيها...»^(٢).

وقال أيضًا: «فإن فرضَ أن أحدًا نقلَ مذهبَ السلفِ كما يذكره، فإمَّا أن يكون قليلَ المعرفةِ بآثار السلفِ كأبي المعالي، وأبي حامد الغزالي، وابن الخطيب، وأمثالهم، ممن لم يكن لهم من المعرفةِ بالحديثِ ما يُعدُّون به من عوامِّ أهلِ الصناعة، فضلًا عن خواصِّها، ولم يكن الواحدُ من هؤلاء يَعْرِفُ البخاريَّ ومسلمًا وأحاديثهما إلا بالسمع، كما يذكر ذلك العامة، ولا يُميِّزون بين الحديثِ الصحيح المتواترِ عند أهلِ العلم بالحديث، وبين الحديثِ المفترى المكذوب، وكتبهم أصدقُ شاهدٍ بذلك، ففيها عجائب»^(٣).

وقد اعترفَ بذلك بعضُ أئمة المتكلمين، ومن ذلك ما قاله الفريهاريُّ ردًّا على التفتازاني في زعمه: أن دلائلَ أهلِ السُّنَّة

(١) «تحريم النظر في كتب الكلام» لابن قدامة (ص ٣٦).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٨/٢٧٦).

(٣) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٤/٧١ - ٧٢).

والشيعة في ترتيب الخلفاء الأربعة متعارضة، وليس عندنا إلا حسنُ الظن بالسلف، وقد ردَّ عليه الفريهاري بقوله: «إن أدلة أهل السنة أحاديث صحيحة واضحة الدلالة، وأما أدلة الشيعة: فإما موضوعاتٌ، أو غيرُ واضحة الدلالة؛ فلا تعارض، وينكشف هذا بالنظر في كتب الحديث، لكنَّ علماء الكلام بمراحلٍ عن علم الحديث...»^(١).

ولو أردنا أن نضرب الأمثلة ببعض أئمتهم لطلال بنا المقام، وقد تقدم في كلام شيخ الإسلام ذكرُ أسماء بعضهم، وإذا بحثنا عن أئمتهم فلن نجد أشهرَ منهم، ولكلِّ منهم عجائب في هذا الباب، ولا بأس أن نعرض إمامَ الحرمين الجوينيِّ كمثال لذلك، وقد وقع الاختيارُ عليه لأنه إمامٌ من بعده من الأشاعرة والماتريدية^(٢)، وليس فيهم من أثر في المتأخرين مثله^(٣)، فمن جهله أنه قال - مُبرِّراً

(١) «النبراس شرح شرح العقائد النسفية» (ص ٤٨٩).

(٢) وقد اعتبره بعضُ الباحثين المؤسسَ الثاني للمذهب الأشعري، منهم: الشيخ علي جبر، حيث أَلَفَ رسالةً لنيل العالمية مع درجة أستاذ، بعنوان: «إمام الحرمين باني الأشعرية الحديثة»، وقد طبعت بعنوان: «إمام الحرمين وأثره في بناء المدرسة الأشعرية»، وانظر ما كتبه الدكتور عبد الرحمن المحمود حول مدى أثر الجويني فيمن بعده، في كتابه النافع «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٦٠٢ - ٦١٠)، وانظر: «منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة» للدكتور أحمد بن عبد اللطيف (ص ٧٥)، «بحوث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين» (ص ١٠٧).

(٣) وقد جزم التاج السبكيُّ بتفضيله على جميع أهل عصره، بل على جميع من بعده! بينما توقف في تفضيله على من تقدّمه، قال: «ولا يشكُّ ذو خبرةٍ أنه كان أعلمَ أهلِ الأرضِ بالكلام، والأصول، والفقهِ، وأكثرهم =

إعراض أصحابه عن الأحاديث في باب الصفات - : «إن أهل الحق... لما بلغتهم أخبار متشابهة، وألفاظ مشكّلة: لم يستبعدوا أن يكون في الأخبار: البين الظاهر، والمجمل والمشكل؛ فإن الله

= تحقيقًا، بل الكلُّ من بحره يغترفون، وأن الوجودَ ما أخرج بعده له نظيرًا، وأما التفضيلُ الذي كان بينه وبين من تقدّمه: فقد طال الشرحُ فيه في عصره، ولا نرى للبحث عن ذلك معنى» «طبقات الشافعية الكبرى» (١٦٩/٥)، ومما قيل فيه: «إمام الفقهاء شرقًا وغربًا، ومقدمهم عجمًا وعربًا، من لم تر العيون مثله فضلًا، ولم تسمع الأذانُ كسيرته نقلًا، بلغ درجة الاجتهاد، وأجمع على فضله أعيانُ العباد... وسارت مصنّفاته في البلاد مشحونةً بحسن البحث، والتحقيق، والتنقيح... والتدقيق، لابسَةً من الفصاحة حللَ الكمال، ومن البلاغة غرَرَ الملاحاة والجمال...» «ذيل تاريخ بغداد» لابن النجار (ص ٨٥)، وقال التاج السبكي معلقًا على استفتاء كُتِبَ أيام محنة الأشاعرة في نيسابور، وأرسلَ إلى العراق: «قد كان الحال - لو وفقَّ الله وليَّ الأمر، ومن يطلبُ الحقَّ - غنيًّا عن ذلك إذ في وجود مثل إمام الحرمين على ظهر الأرض غنيَّة عن استفتاء غيره من الفقهاء، وإنه ليقبُح بأهل إقليم فيهم إمامُ الحرمين، بل بأهل عصر: أن تقع لهم نازلةٌ فلا يُصغون إلى فتياه، ويكتبون إلى النواحي يستفتون!» «طبقات الشافعية الكبرى» (٣/٣٩٤).

وقد عقدت ندوة بمناسبة «الذكرى الألفية لميلاد الجويني» في جامعة قطر في ذي الحجة سنة (١٤١٩هـ)، وطبعت البحوث المقدمة للندوة في مجلد ضخّم (١٠٤٣ صفحة)، والكتاب حافل بكل ما يتعلق بشخصية الجويني، ويغلب عليه جانب الإطراء، على أن الكتاب يشتمل على بعض البحوث الهادفة الجيدة.

وانظر: «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر (ص ٢٧٨ - ٢٨٥)، «وفيات الأعيان» (٣/١٦٧ - ١١٧٠)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٥/١٦٥ - ٢٢٢).

أخبر أن كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيلٌ من حكيم حميد: منه آياتٌ محكماتٌ، وأخرٌ متشابهات: أعرضوا عن ذكرها، ولم يشتغلوا بها، والدليل عليه: أن أئمة السُّنة، وأخيار الأمة بعد صحب رسول الله - ﷺ، ورضي الله عنهم - لم يودع أحدٌ منهم كتابه الأخبار المتشابهات، فلم يورد مالكٌ رضي الله عنه في الموطأ منها شيئاً مما أورده الآجريُّ وأمثاله، وكذلك الشافعيُّ، وأبو حنيفة، وسفيان، والليث، والثوريُّ ولم يعتنوا بنقل المشكلات، ونبغت ناشئةٌ ضرروا بنقل المشكلات، وتدوين المتشابهات، وتبويب أبواب، ورسم تراجم، على ترتيب فطرة المخلوقات، ورسموا باباً في ضحك الباري، وباباً في نزوله وانتقاله، وعروجه، ودخوله، وخروجه، وباباً في إثبات الأضراس، وباباً في خلق الله آدم على صورة الرحمن، وباباً في إثبات القدم والشعر القطط، وباباً في إثبات الأصوات والنغمات، تعالى الله عن قول الزائغين، وليس يتعمد جمع هذه الأبواب، وتمهيد هذه الأنساب: إلا مشبّهة على التحقيق، أو متلاعبٌ زنديق»^(١).

ولا يخفى على من له أدنى إلمام بالسُّنة: ما في هذا الكلام من السخرية بالأحاديث الصحيحة الثابتة، وقد ناقشه شيخ الإسلام

(١) نقله شيخ الإسلام في «التسعينية» (٣/ ٩٠٠ - ٩٠٢)، وقال محققه: «ولم أقف عليه في «الشامل»، و«الإرشاد»، و«العقيدة النظامية»، و«لمع الأدلة»... وقد أورده القرطبيُّ في «الأسنى في أسماء الله الحسنى وصفاته العلى» - مخطوط - اللوحة: (٢٥٣، ٢٥٤)». قلت: هو في المطبوع من «الأسنى» (٢/ ١٩٩ - ٢٠١).

بكلام طويلٍ مهم من خمسة عشر وجهًا^(١)، ومما وردَ في كلامه: «فإنَّ هذا الكلام لا يقوله إلا من كان من أبعد الناس عن معرفة هؤلاء الأئمة، وما نقلوه وصنفوه، وقوله رجمٌ بالغيب من كان بعيدًا، فإنَّ نقلَ هؤلاء الأئمة وأمثالهم لهذه الأحاديث مما يعرفه من له أدنى نصيب من معرفة هؤلاء الأئمة، وهذه الأحاديثُ من هؤلاء وأمثالهم أُخِذت، وهم الذين أدّوها إلى الأمة، والكذبُ في هذا الكلام أظهرٌ من أن يحتاجَ إلى بيان، لكن قائله لم يتعمّد الكذب^(٢)، ولكنه كان قليلَ المعرفة بحال هؤلاء، وظنَّ أن نقلَ هذه

(١) في كتابه «التسعينية» (٣/٩٠٢ - ١٠٣٨)، وهو نهاية المجلد الثالث.

ومن أهمّ الأمور التي ناقشه فيها - مما لم أشر إليه في المتن - هي:

١ - وصف الجويني لأصحابه بأنهم (أهل الحق)، وذكر أنه «دائمًا يقول: أهل الحق، وإنما يعني: أصحابه...»، ثم ناقشه بالتفصيل.

٢ - تسميته: «الأخبارَ التي أخبر بها الرسولُ عن ربه (أخبارًا متشابهة)، كما يسمون آيات الصفات متشابهة، وهذا كما يسمي المعتزلة الأخبارَ المثبتة للقدّر متشابهة، وهذه حالُ أهل البدع والأهواء، الذين يسمون ما وافق آراءهم من الكتاب والسنة محكمًا، وما خالف آراءهم متشابهًا...».

٣ - «قياسه لما سمّاه: (المتشابه) في الأخبارِ على المتشابه في أي الكتاب، ليُلجِّقه به في الإعراضِ عن ذكره، وعدم الاشتغالِ به، وحاشا الله أن يكون في كتاب الله ما أمر المسلمون بالإعراض عنه وعدم التشاغلِ به، أو أن يكون سلفُ الأمة وأئمتها أعرضوا عن شيءٍ من كتاب الله، لا سيما الآيات المتضمنة لذكر أسماء الله وصفاته...».

(٢) هذا يدل على ما يتحلّى به شيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - من الإنصافِ وتلمُّس الأعداء قدر المستطاع، ولا غرو، فليس المقصودُ هو التشقي =

الأحاديث لا يفعله إلا الجاهل...»^(١).

= بالوقية في أعراض فلان أو علان، وحاشا ذلك، وإنما المهم هو بيان الحق، وكشف بعض الملابس التي ساعدت على انتشار الباطل، ومن أهمها تقليد الأشخاص، وعدم الخروج عما قرّره ولو كان مصادماً للأدلة الصحيحة، بحجة مكانتهم عند من يقلدهم، ويزيد الطين بلة ما نسجت بعض الأساطير حول بعض الأشخاص على مرّ السنين، حتى غدت من المسلّمات بمرور الأيام، كما هو الحال في شخصية إمام الحرمين - رحمه الله تعالى -.

(١) «التسعينية» (٣/٩١٣).

ومن أمثلة ذلك: أن بعض كبار المتكلمين ضعّفوا - فيما ضعفوا - حديثاً أخرجهُ الشيخان، وهو حديثُ عمر رضي الله عنه في قصة صلّاته صلى الله عليه وآله على عبد الله بن أبي المنافق، وقوله صلى الله عليه وآله لعمر رضي الله عنه: «إنما خيرني الله فقال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ وسأزيده على السبعين». والحديث أخرجهُ البخاري في «صحيحه» (١٨٤/٨) برقم (٤٦٧٠) في كتاب التفسير، باب ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، ومسلم في «صحيحه» (٤/١٨٦٥) برقم (٢٥/٢٤٠٠) في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عمر رضي الله عنه. ومع ذلك: فقد قال الباقلاني في هذا الحديث - في كتابه «التقريب والإرشاد» (٣/٣٤٤): «إنّ هذا الخبر من أخبار الآحاد التي لا يُعلم ثبوتها؛ فلا حجة فيه. ولا يبعد [كذا في النسخة، ولعل الصحيح: ويبعد] أن يقول الرسول ذلك وهو أفصح العرب وأعلمهم بمعاني الكلام...»، وقال الجويني في «البرهان في أصول الفقه» (١/٤٥٨): «هذا لم يصححه أهل الحديث!!...»، وقال في «التلخيص في أصول الفقه» (٢/١٩٢ - ١٩٣): «إنّ هذا الحديث «ضعيف غير مدوّن في الصحاح، وكيف يصحّ ذلك ممن هو أفصح العرب...»، وقد ضعفه تلميذه الغزالي أيضاً قائلاً: «إنّ هذا خبرٌ واحدٌ لا تقومُ به الحجة في إثبات اللغة، والأظهرُ أنه غير صحيح...» «المستصفى» (٢/٢٠١). وقد ردّ =

ثم ناقشه شيخ الإسلام^(١) في دعواه: أن الإمام مالكا لم يورد هذه الأحاديث، وبين أنه روى أحاديث النزول^(٢)، وقد رواه الشيخان^(٣) وغيرهما عن طريق مالك، وكذلك أحاديث الضحك، وقد أخرجه - أيضا - الشيخان وغيرهما عن طريق مالك^(٤)، ورواه

= الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى - على هؤلاء كلهم في «فتح الباري» (١٨٩/٨) قائلاً: «واستشكل فهم التخيير من الآية، حتى أقدم جماعة من الأكابر على الطعن في صحة هذا الحديث مع كثرة طرقه، واتفاق الشيخين وسائر الذين خرّجوا الصحيح على تصحيحه، وذلك يناهض على منكري صحته بعدم معرفة الحديث، وقلة الاطلاع على طريقه».

فانظر إلى تصريح الجويني بأن أهل الحديث لا يصححون هذا الحديث، وأنه غير مدون في «الصحاح»، فما أدري! من هم (أهل الحديث) عنده! وما ذا يقصد بـ«الصحاح»؟!، وفيه تأكيد واضح لكلام شيخ الإسلام، وأن هؤلاء يصرحون بمثل ما نقله اعتماداً على ما يظنون، دون أن يتكلفوا البحث في مصادر الحديث.

(١) المصدر السابق (٩١٣/٣ - ٩٢١).

(٢) «الموطأ» (٢١٤/١)، في كتاب القرآن، باب الدعاء.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» في موضعين بالرقمين (١١٤٥، ٦٣٢١)، ومسلم برقم (٧٥٨).

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ» (٤٦٠/٢) في كتاب الجهاد، باب الشهداء في سبيل الله، رواه عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «يضحك الله إلى رجلين: يقتل أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنة، يُقاتل هذا في سبيل الله، فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل، فيُقاتل، فيستشهد»، ورواه البخاري في «صحيحه» (٤٧/٦)، ح (٢٨٢٦)، في كتاب الجهاد، باب الكافر يقتل المسلم، ثم يسلم فيسدد بعد، ويُقتل، عن مالك، عن أبي الزناد، عن الأعرج، به، وأخرجه مسلم في «صحيحه» (١٥٠٤/٣)، ح (١٨٩٠) في كتاب الإمارة، باب بيان =

- أيضًا - سفيان الثوري، وحدث به^(١)، وكذلك غيره من أئمة السلف من التابعين ومن بعدهم، ثم قال شيخ الإسلام: «ومن العجب: أن الآجري يروي كتاب الشريعة له من طريق مالك، والثوري، والليث، وغيرهم، فلو تأمل أبو المعالي وذووه الكتاب الذي أنكروه: لوجدوا فيه ما يخصهم، ولكن أبا المعالي - مع فرط ذكائه، وحرصه على العلم، وعلو قدره في فنه - كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع «الموطأ» بحال، حتى يعلم ما فيه؛ فإنه لم يكن له بالصحيحين: البخاري، ومسلم، وسنن أبي داود، والنسائي، والترمذي، وأمثال هذه السنن؛ علم أصلاً، فكيف بالموطأ ونحوه؟! .

وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه: إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني، وأبو الحسن مع إمامته في الحديث، فإنه إنما صنف هذه «السنن» كي يذكر فيها الأحاديث المستغرَبة في الفقه، فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما، فكان يستغني عنه في ذلك، ولذلك كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الباب يورث جهلاً عظيمًا بأصول الإسلام، واعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي، الذي هو نخبه عمره^(٢): «نهاية المطلب

= الرجلين يقتلت أحدهما الآخر، يدخلان الجنة، ولكنه رواه من طريق ابن عينة، عن أبي الزناد.

(١) رواه الإمام مسلم في «صحيحه» (٣/١٥٠٥)، ح (١٨٩٠/١٢٨٠)، في الكتاب والباب المذكورين.

(٢) يقول الجويني في مقدمة هذا الكتاب في أهميته: «وهو على التحقيق نتيجة عمري، وثمره فكري في دهري، لا أغادر فيه - بعون الله - أصلاً ولا فرعاً إلا أتيت عليه» «نهاية المطلب» (٣/١).

في دراية المذهب»^(١) ليس فيه حديثٌ واحدٌ معزوٌّ إلى صحيح

(١) قال عبد الغافر الفارسي في هذا الكتاب: «وصار أكثرُ عنايته مصروفًا إلى تصنيف المذهب الكبير، المسمّى بـ«نهاية المطلب في دراية المذهب» حتى حرّره وأملاه، وأتى فيه من البحث والتقرير، والسبك والتنقير، والتدقيق والتحقيق: بما شفى الغليل، وأوضح السبيل، ونبه على قدره ومحله في علم الشريعة... وفرغ منه ومن إتمامه، فعقدَ مجلسًا لتتمة الكتاب، حضره الأئمة والكبار، وختَمَ الكتابُ على رسم الإماء والاستملاء، وتبجَّح الجماعةُ بذلك... فما صنّف في الإسلام قبله مثله، ولا اتفق لأحد ما اتفق له...». «تبيين كذب المفتري» (ص ٢٨١ - ٢٨٢)، «طبقات الشافعية الكبرى» (١٧٧/٥ - ١٧٨)، وممن جزم بأنه: «ما صنّف في الإسلام مثله»: ابنُ خلكان في «وفيات الأعيان» (١٦٨/٣)، وقال التاج السبكي عنه: «لم يُصنّف في المذهب مثلها فيما أجزمُ به». (طبقات الشافعية الكبرى) (١٧١/٥)، وقال ابن حجر الهيثمي: «منذ صنّف الإمامُ كتابه «النهاية» لم يشتغل الناسُ إلا بكلام الإمام». «الفوائد المكية» لعلوي بن أحمد السقاف (ص ٣٥)، وانظر أيضًا - في بيان أهمية هذا الكتاب -: «البحوث المقدمة لندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين الجويني» (ص ٧٧ - ٧٨)، «فقه إمام الحرمين: خصائصه، أثره، منزلته» - رسالة دكتوراه - للدكتور عبد العظيم الديب (ص ٥٧٨ - ٥٨٠)، «الإمام الجويني إمام الحرمين» للدكتور محمد الزحيلي (ص ١٢٥ - ١٢٨).

والكتابُ المذكور لم يطبع إلى الآن، وهو كبيرٌ جدًا، وتوجد نسخ لبعض أجزائه في مكتبة الجامعة الإسلامية [انظر: «فهرس كتب الفقه الشافعي والحنبلي وفقه المذاهب الأخرى» (ص ٢٧٧ - ٢٨٤)]، وكذلك في مكتبة جامعة أم القرى [انظر: «فهرس الفقه الشافعي» (ص ٥٥٩ - ٥٩٩)]، وذكر الدكتور عبد العظيم محمود الديب أنه يعمل في تحقيقه منذ أكثر من عشرين عامًا. انظر: «البحوث المقدمّة لندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين» (ص ٤٥).

البخاري، إلا حديثٌ واحدٌ في البسمة، وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره.

ولقلة علمه وعلم أمثاله بأصول الإسلام: اتفق أصحاب الشافعي على أنه ليس لهم وجهٌ في مذهب الشافعي، فإذا لم يسوغ أصحابه أن يُعتدَّ بخلافهم في مسألة من فروع الفقه، كيف يكون حالهم في غير هذا؟! وإذا اتفق أصحابه على أنه لا يجوز أن يتخذ إمامًا في مسألة واحدة من مسائل الفروع، فكيف يتخذ إمامًا في أصول الدين؟! «...»^(١).

وقال السمعاني (ت ٥٦٢هـ) - وتبعه الحموي (ت ٦٢٦هـ)^(٢) - :
«وكان قليل الرواية للحديث، معرضًا عنه»^(٣).

= قلت: ثم طبع الكتاب في قطر في عشرين مجلدًا سنة ١٤٢٨هـ.

(١) «التسعينية» (٩٢٢/٣ - ٩٢٣)، ومما قاله شيخ الإسلام عن الجويني: «إنه كثير الاستغراق في كلام المعتزلة وأتباعهم، قليل المعرفة والعناية بكلام السلف والأئمة وسائر طوائف الإسلام...» «بيان تلبيس الجهمية» (٨٦/٢)، وانظر فيه: (٨٨/١).

(٢) هو: الأديب المعروف ياقوت بن عبد الله، الرومي الجنس والمولد، الحموي المولى، البغدادي الدار، الملقب شهاب الدين (ت ٦٢٦هـ)، أسر من بلاده صغيرًا، واشتراه تاجرٌ حموي يسكن بغداد، وجعله مولاه في الكتاب لينتفع به في ضبط أموال تجارته، وبعد ما كبر ياقوت: استعمله مولاه في تجارته، وأشغله بالأسفار، ثم أعتقه، فاشتغل بالنسخ بالأجرة، وكل ذلك أكسبه فوائد، من كتبه: «معجم البلدان»، وهو قمة في باب، ترجمته في: «وفيات الأعيان» (١٢٧/٦)، «إنباه الرواة» (٨٠/٤)، «السير» (٣١٢/٢٢).

(٣) «الأنساب» (١٢٩/٢ - ١٣٠ - الجويني)، «معجم البلدان» (٢٢٤/٢ - جوين).

وقال الإمام ابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) فيه: «إنه لا يُعتمد عليه في هذا الشأن»^(١). وقال: «وأما ما تمسك به من حديث: «فليستتر بستر الله»^(٢) فقد ذكر الإمام الشافعي أنه منقطع، وقولُ إمامِ الحرمين في (نهايته) أنه (حديثٌ متفقٌ على صحته) يتعجب منه العارفُ بالحديث، وله - رحمننا الله وإياه - أشباهٌ لذلك كثيرة، أوقعه فيها اطّراحُه صناعةَ الحديث، التي يفتقر إليها كلُّ فقيه وعالم، والله أعلم»^(٣).

وقال الإمام الذهبيُّ فيه: «كان هذا الإمامُ مع فَرَطِ ذكائه، وإمامته في الفروع وأصول المذهب، وقوة مناظرته: لا يدري الحديث»^(٤) كما

(١) «مشكل الوسيط» له - المطبوع بهامش «الوسيط» - (٦/٥٢٩)، ونقله الحافظُ في «تلخيص الحبير» (٤/١٥٧) في بداية كتاب «الصيال».

(٢) رواه الإمام مالك في «الموطأ» (٢/٨٢٥)، في كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا، عن زيد بن أسلم مرسلًا.

(٣) «مشكل الوسيط» له (ص ٦٧٠ - ٦٧١) من الجزء الذي حققه الأخ: محمد بلال في رسالته لدرجة (الماجستير)، ونقله الحافظُ في «تلخيص الحبير» (٤/١٠٦)، ح (٢٠٣٩).

(٤) تعقبه التاجُ السبكيُّ بكلام ساقط، كعادته في ذلك، وقد أحسن محقق الجزء الثامن عشر من «السير» (١٨/٤٧١) حيث قال: «وللسبكي في ترجمة أبي المعالي من طبقاته مؤاخذاتٌ على كلام الإمام الذهبي في إمام الحرمين، صاغه بأسلوبٍ مقيت، يُنبئ عن تحاملٍ وحقد، وبعدٍ عن الإنصاف، وجهلٍ أو تجاهلٍ بمعرفة القول الفصل في مواطن الخلاف»، وقد تبع السبكيُّ في التشنيع على الإمام الذهبي أحدُ أجلاد أهل البدع: حسن بن علي السقاف، وتطاول على الإمام بأسلوبٍ لا يمتُّ إلى العلم بصلة. انظر كتابه: «صحيح شرح العقيدة الطحاوية» (ص ٦٥ - ٦٦، ٦٩ - ٧٠)، =

يليق به، لا متناً ولا إسناداً...»^(١).

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) - معقّباً على ما نقله الرافعي^(٢) عن إمام الحرمين أنه قال في (النهاية): «في قلبي من الطمأنينة في الاعتدال شيء؛ فإنه ﷺ ذكرها في حديث المسيء صلاته في الركوع، والسجود، ولم يذكرها في الاعتدال والرفع من السجدين...» - قال: «وهو من المواضع العجيبة التي تقضي على هذا الإمام بأنه كان قليل المراجعة لكتب الحديث المشهورة، فضلاً عن غيرها؛ فإن ذكر الطمأنينة في الجلوس بين السجدين ثابت في الصحيحين...»^(٣).

وقال الحافظ أيضاً في ترجمة «محمد بن محيريز»: إنه لا وجود له. ثم قال: «وقع ذكره في كلام إمام الحرمين، فذكره في كتاب الشهادات من (النهاية) أن البخاريّ صنّف (الصحيح) في الروضة

= وللدكتور يوسف القرضاوي بحث في الموضوع، بعنوان: «ترجمة إمام الحرمين بين المؤرخين: الذهبي والسبكي» انتصر فيه للإمام الذهبي - مشكوراً -، نشر ضمن «بحوث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين» (ص ٨٩ - ١٢٣).

(١) «سير أعلام النبلاء» (٤٧١/١٨).

(٢) هو: أبو القاسم، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي، القزويني (٥٧ - ٦٢٣هـ)، من أئمة الشافعية، قال الذهبي: «كان من العلماء العاملين... انتهت إليه معرفة المذهب»، ترجمته في: «تهذيب الأسماء واللغات» (٢/٢٦٤)، «السير» (٢٢/٢٥٢)، «طبقات الشافعية الكبرى» (٨/٢٨١)، «الأعلام» (٤/٥٥).

(٣) «التلخيص الحبير» له (١/٣٦٠)، ح (٣٨٦).

النبيّ ﷺ في المنام، فقال: أتروي عن ابن محيريز، وقد طعن في أصحابي، وكان خارجياً، فقال: يا رسول الله، إنه ثقة، قال: صدقت، إنه ثقة، فارو عنه.

قال الشيخ تقي الدين السبكي في «المسائل الحلبيّة»: هذه حكاية فيها تخطيط، ليس في البخاريّ محمد بن محيريز، ولا في الرواة من يُقال إنه ابنُ محيريز إلا عبد الله، وليس خارجياً، ولا رافضياً...».

ثم قال الحافظ: «المنامُ المذكورُ أوردَه الخطيبُ في ترجمة (حريز بن عثمان)، والمنامُ الذي حكاه الإمامُ بالصفة المذكورة يدلُّ على عدمِ عنايته بالأخبار، وكيف يجتمع قوله: كان يطعن في أصحابي، مع قوله: ثقة، فارو عنه»^(١).

وأختم هذا المثالَ بكلمةٍ لإمام الحرمين نفسه، يستشف منها - بالإضافة إلى ما سبقت من أقواله - نظرته إلى المحدثين، قال - وهو يناقش تحمّل الرواية وجهة تلقّيها -: «ولو عرض ما ذكرناه على جملة المحدثين: لأبوه، وهم عصبه لا مبالاة بهم في حقائق

(١) «لسان الميزان» للحافظ ابن حجر (٥١٦/٦).

ومع كلّ هذه الأقوال لهؤلاء النقاد: نجد بعض من لا يهّمه إلا ما يوافق هواه يبدي امتعاضه الشديد من هؤلاء النقاد، ويحاكم أولئك الأئمة بدون أن يستند إلى الأدلة - وأتى له هذا - ولا يدري أن لكل فن رجال، ومن هؤلاء: د. عبد العظيم الديب (انظر: «بحوث ندوة الذكرى الألفية» (ص ٦٩)).

ومن الملاحظ: أن أولئك النقاد - سوى شيخ الإسلام ابن تيمية - هم شافعيّة، واثنان منهم من الأشاعرة - حسب دعوى الأشاعرة المتأخرين -.

الأصول، وإذا نظر الناظر في تفاصيل هذه المسائل، صادفها^(١) خارجةً في الردِّ والقبولِ على ظهورِ الثقةِ وانخِرامِها، وهذا هو المعتمدُ الأصوليُّ، فإذا صادفناه لزمناه، وتركنا وراءه المحدثين يتقطَّعون^(٢) في وضع ألقاب، وترتيبِ أبواب^(٣).

قال الدكتور يوسف القرضاوي معلقاً على كلام الجويني السابق: «فهذه نظرتُه إلى المحدثين: عصبه لا مبالاةً بهم في حقائق الأصول، وهو لا يعبأ أن يتركهم وراءه يتقطَّعون في وضع ألقاب، وترتيبِ أبواب. على أن هذا - عدم دراية الحديث كما يليق به - ليس خاصاً بإمام الحرمين، بل هو عام في فحول المدرسة الأشعرية كلَّها، فهكذا كان الأشعريُّ والباقلانيُّ من قبل، وكذلك كان الغزاليُّ والرازيُّ والآمدِّي وغيرهم من بعد...»^(٤).

ويقول الدكتور محمد الزحيلي: «والواقع: أن إمامَ الحرمين سمع الحديثَ وجمعه، ورواه لغيره، ولكن لم يتخصَّص فيه، ولم يتفرَّغ له، كما سنرى في آثاره»^(٥).

وليس العجب من بُعدِ إمامِ الحرمين عن الحديث، فهذا مفروغ منه، فما دام أنه ينظر إلى المحدثين بنظرةٍ ملؤها الاستخفاف،

(١) وفي بعض نسخ (البرهان) - حسب نقل محققه -: «صادف جميعها خارجةً في الردِّ والقبول...»، وهذا أوضح.

(٢) يُلاحظ ما في هذا الأسلوب من الازدراء بالمحدثين.

(٣) «البرهان في أصول الفقه» له (١/فقرة ٥٩٢ - ٥٩٣).

(٤) قاله في بحثه المعنون: (ترجمة إمام الحرمين بين المؤرخين: الذهبي والسبكي) ضمن «بحوث ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين» (ص ١١٤).

(٥) «الإمام الجويني إمام الحرمين» (ص ٥٩).

فلا يستبعد أن يعزف عن صناعتهم، وإنما العجب من جرأته، والتي تتمثل في ولوجه ميدان المحدثين، بدون أن يستعين بهم، بل برؤية خاطئة، تخوّل له التأصيل في علم غريب عليه، مع مناصبة العداة لأهله.

٣ - عدم تعظيم الربّ تبارك وتعالى:

قال الإمام ابن قتيبة - رحمه الله تعالى - حاكياً تجربته مع أهل الكلام: «وقد كنت في عنفوان الشباب وتطلب الآداب: أحب أن أتعلق من كل علم بسبب، وأن أضرب فيه بسهم، فربما حضرت بعض مجالسهم، وأنا معتزّ بهم، طامع أن أصدر عنه بفائدة، أو كلمة تدلّ على خير، أو تهدي لرشيد، فأرى جرأتهم على الله تبارك وتعالى، وقلة توقيهم، وحملهم أنفسهم على العظام لطرده القياس، أو لئلا يقع انقطاع: ما أرجع معه خاسراً نادماً»^(١).

وقال الجنيد رحمته الله: «أقل ما في الكلام سقوط هيبة الربّ من القلب»^(٢).

٤ - إضاعة الوقت والجهد:

«لو لم يكن في الاشتغال بالكلام إلا إضاعة الوقت والجهد بدون فائدة - إن سلّم صاحبه من الضرر والإثم - لكفى بذلك مذمة، فمسائل علم الكلام واصطلاحاته ومقدماته من قبيل فضول الكلام»^(٣)، ولذلك

(١) «تأويل مختلف الحديث» له (ص ٦٠).

(٢) «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٩٥)، «سير أعلام النبلاء» (٦٨/١٤)، «صون المنطق والكلام» (ص ٧٤).

(٣) مقدمة الدكتور ناصر بن عبد الرحمن الجديع لكتاب «أحاديث في ذم الكلام وأهله» (ص ٦٩).

قال الإمام ابن أبي العز - وأصلُ الكلام لشيخ الإسلام ابن تيمية -: «وإنما سُمي هؤلاء أهل الكلام لأنهم لم يفيدوا علماً لم يكن معروفاً، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يُفيد، وهو ما يضربونه من القياس لإيضاح ما عُلِمَ بالحس...»^(١). وأضاف شيخ الإسلام: «وهذا - لعمرى - في الحدود التي ليس فيها باطلٌ، فأما حدودُ المنطقيين، التي يدعون أنهم يصوّرون بها الحقائق: فإنها باطلة، يجمعون بها بين المختلفين، ويُفرّقون بين المتماثلين»^(٢).

٥ - كونه من أبرز عوامل تفريق الأمة، وتمزيق وحدتها:

قال شيخ الإسلام - بعد الحديث عن اختلاف الفرق في كلام الله تعالى -:

«فإن قيل: ما منشأ هذا النزاع والاشتباه والتفرّق والاختلاف؟

قيل: منشؤه هو الكلام الذي ذمّه السلف وعابوه، وهو الكلام المشتبه المشتمل على حق وباطل، فيه ما يوافق العقل والسمع، وفيه ما يخالف العقل والسمع، فيأخذ هؤلاء جانب النفي المشتمل على نفي الحق والباطل، وهؤلاء جانب الإثبات المشتمل على إثبات حق وباطل، وباطله هو المخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف، فكلُّ كلام خالف ذلك: فهو باطل، ولا يخالف ذلك إلا كلام مخالف

(١) «شرح العقيدة الطحاوية» (ص ١٧٦)، وانظر: «كتاب الرد على المنطقيين» (ص ٣١)، وضمن «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤/٩٠).

(٢) «كتاب الرد على المنطقيين» (ص ٣٢)، وضمن «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤/٩٠ - ٩١).

للعقل والسمع»^(١).

وقال: «فليتدبر المؤمن العالم: كيف فرّق هذا الكلام المحدث المبتدع بين الأمة، وألقى بينها العداوة والبغضاء، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهي من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض؛ إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى»^(٢).

وأبرز مثال لذلك التفرّق والاختلاف الذي سببه علم الكلام: هو نزاع الأمة في صفة الكلام، حيث إن الأقوال فيه تصل إلى سبعة، وكلها تستند إلى دليل الأعراض وحدث الأجسام، الذي هو عمود علم الكلام، فلاجل إيمان المتكلمين بذلك الدليل، ومحاولتهم التوفيق بينه وبين نصوص الكتاب والسنة: تفرقوا هذا التفرق، وتمزقوا إلى هذا التمزق، مع أن الجميع لم يعرفوا الحق الذي دلّ عليه الكتاب والسنة^(٣)!!

الأمر الثالث

موقف التفتازاني (وكذلك عموم المتكلمين)

من كراهة السلف لعلم الكلام

لم يكن مستبعداً من التفتازاني رحمته الله وأمثاله، الذين يعبرون عن العلم المتعلّق بالاعتقاد في الإسلام بعلم الكلام: أن يغالوا

(١) «قاعدة نافعة في صفة الكلام» - ضمن «مجموعة الرسائل المنيرية» - (٢/٦٩).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٣٠٦).

(٣) انظر التفصيل فيما سيأتي في صفة الكلام، وانظر: «درء التعارض» (٢/٣٠٦ - ٣٠٧)، «قاعدة نافعة في صفة الكلام» (٢/٦٩) وما بعده، «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (١٢/١٨٠) وما قبلها وما بعدها.

فيه، ويروا فيه ما سبق أن نقلناه عن التفتازاني وبعض أئمتِهِ.

فمن هنا، فإنهم تأولوا كلامَ السلف في التحذير من علم الكلام بما يتفق مع ميولهم نحو هذا العلم المذموم؛ ذلك لأنهم قد تعوّدوا على التأويل، وسلّطوه على كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ، وتعاملوا مع النصوص وفق المعايير التي حددها - هم - في ذلك، فإذا كان تعاملهم مع نصوص القرآن والسنة كما أشرت، فمن السهل عندهم ليّ عنق أي نص آخر، وتوجيهه الوجهة التي يريدونها، مهما استعصى عليهم، ومهما كان هذا التأويل مستبعداً^(١).

(١) وكمثال على ذلك، أسوق هنا نصّاً للفخر الرازي، أورده في كتابه «مناقب الإمام الشافعي» (ص ١٠١ - ١٠٦)، يتضح منه بجلاء: إصرارهم على التأويل، وإكراه النصوص لتتكيف حسب ما يعتقد هؤلاء، رغم أنوف تلك النصوص وقائليها، فقد عقد الرازي فصلاً بعنوان «ما نُقلَ عن الشافعي من الطعن في علم الكلام»، ثم ساق نصوص الإمام الشافعي السابقة - وغيرها - في ذم الكلام (ص ٩٩ - ١٠٠)، ثم قال:

«واعلم: أن هذه الفصول التي رويها صارت شبهة لطائفين من أهل الدنيا: الطائفة الأولى: الذين يطعنون في علم الشافعي، وفي اجتهاده، واحتجوا: بأنه ثبت بهذه الروايات: أنه كان منكراً لعلم الكلام، ومبغضاً له، ومن كان كذلك: كان جاهلاً بذات الله وبصفاً، وبشرائط المعجزة، وبنبوة الأنبياء ﷺ ومن كان كذلك: امتنع أن يكون مسلماً، فضلاً عن أن يكون مجتهداً في الدين. قالوا: والذي يدل على أن من كان منكراً لعلم الكلام كان جاهلاً بالله وبالنبوة وجوه:

الأول: إن معرفة الله ومعرفة النبوة ليست ضرورية، بل هي استدلالية، والدليل عليه: إما أن يكون عقلياً، أو سمعياً، لا جائز أن يكون سمعياً؛ =

= لأنَّ صحَّةَ السمع موقوفةٌ على معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة، فلو أثبتنا هذين الأصلين بالدلائل السمعية: لزَمَ الدورُ، وهو باطلٌ. وإن كان الطريقُ إلى معرفة هذه الأصولِ هو: العقلُ فلا معنى لعلم الكلام إلا ذلك، فكيف يجوز ذمُّه والطعنُ فيه؟! فثبت أن الذامَّ له والطاعنَ فيه: جاهلٌ بالله تعالى، وبرسوله، وباليوم الآخر.

الثاني: إن القرآنَ من أوله إلى آخره مملوءٌ من دلائل القدرة، والعلم، والتقدیس، والتنزيه، ودلائل النبوة، ودلائل صحَّة المعاد، وإذا كان كذلك: كان الطعنُ في علم الكلام طعنًا في القرآن، ولا شك أنه من أعظم دلائل الخذلان.

الوجه الثالث: إنَّ المسلمينَ اختلفوا في صفات الله تعالى اختلافًا شديدًا، وكلُّ أحد يدَّعي أنه على الحق، وأنَّ مخالفه هو المبتدع، فلا بدَّ من التمييزِ من طريق، وذلك الطريقُ ليس هو النقل؛ لأنَّ النقل: إمَّا التواتر، وإمَّا الأحاد، أمَّا التواتر فمفقودٌ، وأمَّا الأحاد: فلا يفيد إلا الظنَّ، وهذه المسائلُ قطعيةٌ؛ فعلمنا: أنَّ الطاعنَ في علم الكلام والمُبغِضَ له: جاهلٌ بالله، وبرسوله، واليوم الآخر، ومن كان كذلك: لم يكن من المسلمين، فضلًا عن أن يكون من المجتهدين.

والطائفةُ الثانيةُ: ممن يتمسك بهذه الروايات، وهم الحشويةُ وكتبَةُ الحديث: قالوا: لا شك أن الشافعيَّ كان إمامًا من أئمة الإسلام، وكان عظيمَ القدر، عاليَ الدرجة، فلما أظهر الإنكارَ على هذا العلم: علمنا أنه مذمومٌ.

وحاصلُ الكلام: أنَّ هذه الروايات دلت على حصول العداوة بين الشافعيِّ وبين أصحابِ علم الكلام، فمن اعتقد أن الكلامَ علمٌ شريفٌ: استدلَّ به على الطعنِ في الشافعي، ومن اعتقد أن الشافعيَّ إمامٌ كاملٌ: فقد استدلَّ به على الطعنِ في علم الكلام.

وأما نحن: فنعتقدُ في أنَّ علمَ الكلام أشرفُ العلومِ وأجلُّها، وفي أنَّ =

= الشافعيّ أفضل المجتهدين وأعلمهم، فلا بدّ لنا من التوفيق، وطريق ذلك: أن نحمل طعن الشافعي في علم الكلام على تأويلات:

فالأول: إن الفتن العظيمة وقعت في ذلك الزمان بسبب خوض الناس في مسألة القرآن، وأهل البدع استعانوا بالسلطان، وقهروا أهل الحق، ولم يلتفتوا إلى دلائل المحققين، فلما عرف الشافعي أن البحث في هذا العلم ما كان في ذلك الزمان لله وفي الله، بل لأجل الدنيا والسلطنة، لا جرم تركه، وأعرض عنه، ودّم من اشتغل به.

التأويل الثاني: أن نصرف ذلك الذم إلى الكلام الذي كان أهل البدعة عليه لأجل الأصل الذي ينصرونه ويقرّونه، ومثاله: أن الفقهاء متفقون على أن القياس حجة في الشرع، ثم ظهر النقل المتواتر من الصحابة والتابعين في ذم القياس، فعند هذا قال الفقهاء: ذلك الذم مصروف إلى الأقيسة الفاسدة، الواقعة في معارضة النصوص، فكذا ههنا نحن نقول بأن الذم العظيم عن الشافعي للكلام يجب صرفه إلى الكلام الذي كان أهل البدع ينصرونه ويعولون عليه.

التأويل الثالث: لعله كان من مذهبه: أن الاكتفاء بالدلائل المذكورة في القرآن واجب، وأن الزيادة عليها، والتوغّل في المضائق التي لا سبيل للعقل إلى الخوض فيها: غير جائز، فلهذا السبب بالغ في ذم من حاول الخوض في تلك الدقائق.

والذي يدلّ على أنه لا بدّ من المصير إلى هذه التأويلات وجوه:

فالأول: ما قدّمنا: أن الطعن في علم الكلام طعن في معرفة الله تعالى، ومعرفة رسوله، واليوم الآخر، وذلك غير لائق بالمسلم، فضلاً عن شيخ المجتهدين، وقدوة أهل الدين، ولا يجوز أن يقال: كان من مذهبه: أن الدين إنما يُستفاد من متابعة الأسلاف؛ لأنّ هذا الطريق مذموم في القرآن، كما قال الله تعالى حكاية عن الكفار: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣].

= **الثاني:** إن هؤلاء الذين يقدحون في النظر العقلي إنما يقدحون فيه بنظر العقل، فحاصل كلامهم يرجع إلى إبطال العقل بالعقل.

الثالث: إن الشافعي اعترف بأنه يعرف الكلام... ثم ذكر بعض مناظراته، وكأن الدفاع عن العقيدة كله لا يتأتى إلا لمن تعلم علم الكلام، وهذا من الجهل المركب الذي ابتلي به الرازي وأمثاله.

ثم قال الرازي: «وقد اتفق لي أنني حضرت مجلس بعض الحشوية بخوارزم، وكان يعقد مجلس التذكير بكرة يوم الجمعة، فأخذ يطعن في علم الكلام ويذمه... وكنت أعقد مجلس التذكير عشية يوم الجمعة، فحضر ذلك الحشوي مجلسي، واتفق أن ورد [و] تفسيري كان قد انتهى إلى قوله تعالى - حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام - لأبيه: ﴿لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾، فلما شرعت في الكلام قلت: إن الله تعالى بين في هذه الآية: أن الخليل عليه السلام كان يذكر أنواع الدلائل في علم التوحيد، فكان ينبغ ذكر الدلائل بذكر النصائح، وهو قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ﴾، ثم حكى تعالى عن أبيه أنه قابل تلك الدلائل بالتقليد والإصرار على الإنكار، فقال: ﴿لَئِنْ لَمْ تَنْتَه لَأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرُنِي مِثْلًا﴾؛ فكل من نصر علم الأصول، وقرّر دلائل التوحيد: كان على مذهب إبراهيم الخليل، واستوجب التعظيم المذكور في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ رَفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ﴾، وكل من أنكر علم الأصول، وأصر على التقليد ومتابعة الأسلاف: كان على دين (آزر) والد إبراهيم، ومتبعاً لطريقته في الجهل والضلال. فلما سمع الحشوي ذلك، احمرّ واصفرّ، ولم يجد سبيلاً، وبالله التوفيق».

وهذا النص الطويل، الذي هو عبء على الرسالة، يوضح منهج الرازي وأمثاله في كل ما يخالف ما قرره، فبعد أن ذكر الرازي رأي الطاعنين في علم الشافعي لإنكاره لعلم الكلام - وهم المتعصبون عليه من المتكلمين - وكذلك رأي المحدثين، الذين استدلوا بأقوال الشافعي =

وقد أدلى كثيرٌ من الأشاعرة والما تر يدية قديماً وحديثاً - والذين عرفوا ذم الأئمة لعلم الكلام - كلُّ بدلوهِ، في تأويلِ نصوصِ الأئمة في ذلك، وإخراجِ أصحابهم من الذم، ومنهم - قديماً -: الإمام البيهقي^(١)،

= على ذم علم الكلام: صرَّح الرازيُّ برأيه، وهو اعتقادُ تعظيمِ الشافعي، مع اعتقادِ صحة ما ذمّه، وهو علمُ الكلام، فقال: «وأما نحن: فنعتقدُ في أنّ علمَ الكلام أشرفُ العلوم وأجلُّها، وفي أنّ الشافعيَّ أفضلُ المجتهدين وأعلمهم، فلا بدَّ لنا من التوفيق»، ثم ذكرَ أنّ هذا التوفيقَ لا يتم إلا بتأويلِ ذمِّ الشافعي لعلم الكلام، على النحو الذي سبق في كلامه، ثم افتخرَ في آخر كلامه بضلاله الذي هو عليه، وتعسفَ في تحريف ما وردَ في قصة إبراهيم عليه السلام مع أبيه، واعتبرَ إبراهيمَ عليه السلام من أئمة المتكلمين، وهذا في الحقيقة من أبلغ الذمِّ لذلك الخليل عليه السلام، حيث اعتبره ممن يؤصل الأدلة الكلامية، التي أصلُ بعضها لردِّ النصوص، وبعضها وإن لم يؤصل لذلك، إلا أنها وُظِّفت لذلك، فهل كان الخليل عليه السلام يُعلمُ الناسَ أدلة دفع كلام الله تعالى؟! سبحانك هذا بهتانٌ عظيم، وأفتَهُ علمُ الكلام ومبادئه الباطلة.

(١) ذكر الإمام البيهقي أنّ الإمام الشافعي كان قد تعلم الكلام، وبالغ فيه، ولكنه استحبَّ تركَ المناظرة فيه عند الاستغناء عنها، «وعلى مثل ذلك جرى أئمتنا في قديم الدهر عند الاستغناء عن الكلام فيه... حتى حدثت طائفة سمّوا ما في كتاب الله من الحجة عليهم متشابهاً، وقالوا: نترك القول بالأخبار أصلاً، وزعموا أنّ الأخبار التي حملت عليهم لا تصح في عقولهم، فقام جماعة من أئمتنا - رحمهم الله - بهذا العلم، وبيّنوا لمن وُفق للصواب ورُزقَ الفهم: إنّ جميع ما وردَ في تلك الأخبار صحيحٌ في العقول، وما ادّعوه من التشابه باطلٌ في العقول، وحين أظهروا بدعهم، وذكروا ما اغترَّ به من شبههم: أجابوهم، فكشفوا عنها بما هو حجة عندهم، كما فعلَ الشافعيُّ فيما حكينا عنه... وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام أهل البدع، فأما أهل السنّة والجماعة: =

والإمام ابن عساكر الدمشقي^(١)، فقد جزما بأن ذمّ الشافعي إنما كان لـ(كلام) أهل البدع، وقالوا: إنما كان يُعرَف في عصرهم بـ(الكلام) أهلُ البدع، وأنه أراد بذمّه (كلام) مثل حفص الفرد وأمثاله، وكان من القدريّة، فذمّه لقدره، وذكرنا لذلك ما رأياه أدلة لذلك^(٢).

= فمَعْوَلُهُم فيما يعتقدون: الكتاب والسُّنَّة، فكانوا لا يُسَمُّون بتسميتهم، وإنما يعني - والله أعلم - بقوله: (يعني: من ارتدى بالكلام لم يفلح) كلام أهل الأهواء، الذين تركوا الكتاب والسُّنَّة، وجعلوا مَعْوَلَهُم عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها، وحين حملت عليهم السُّنَّة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم: اتَّهَمُوا رِوَايَتَهَا، وأعرضوا عنها، فأما أهل السُّنَّة: فمذهبهم في الأصول مبنيٌّ على الكتاب والسُّنَّة، وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم على العقل...». «مناقب الشافعي» للبيهقي (١/٤٦١ - ٤٦٢)، «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر (ص ٣٤٤ - ٣٤٥).

وقد علّق عليه شيخ الإسلام بقوله: «وهذا اتفاق من علماء الأشعرية - مع غيرهم من الطوائف المعظمين للسلف - على أنّ الكلام المذموم عند السلف: كلام من يترك الكتاب والسُّنَّة، ويُعَوِّل في الأصول على عقله، فكيف بمن يعارض الكتاب والسُّنَّة بعقله؟ وهذا هو الذي قصدنا إبطاله، وهو حال أتباع صاحب الإرشاد، الذين وافقوا المعتزلة في ذلك، وأمّا الرازي وأمثاله: فقد زادوا في ذلك على المعتزلة؛ فإن المعتزلة لا تقول: إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، بل يقولون: إنها تفيد اليقين، ويستدلون بها أعظم مما استدلل بها هؤلاء». «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٢٧٤ - ٢٧٥).

(١) انظر: «تبيين كذب المفتري» له (ص ٣٣٣ - ٢٤٥).

(٢) انظر: «مناقب الشافعي» للبيهقي (١/٢٦٠ - ٢٦١، ٢٦٧)، «تبيين كذب المفتري» (ص ٣٣٤ - ٣٤٥)، وانظر: «منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة» (ص ١٤٢ - ١٤٩).

وقد نقل شيخ الإسلام كلامهما، وأجاب عن كلامهما بما يشفي ويكفي، وذكر أن ذمّ السلف كان منصّباً على (كلام) الجهمية ومن تبعهم كالمعتزلة، ومن تبعهم من الأشاعرة والماتريدية، كما ذكر أن حفصاً الفرد لم يكن قدرياً، وإنما كان من أتباع ضرار ابن عمرو الكوفي^(١)، وهو من المثبتين للقدر، لكنه من نفاة الصفات^(٢).

وما ذكره شيخ الإسلام من أن حفصاً الفرد لم يكن ممن يُنكرُ القدر، بل كان يُناظرُ المعتزلة في إثباته: أمرٌ يُقرُّ به المعتزلة أنفسهم وغيرهم^(٣)، فلا يستقيم هذا التأويل بوجه من الوجوه.

(١) من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية، ولكنه خالفهم في القدر، يقول الحاكم الجشمي المعتزلي - في «شرح العيون» (ص ٣٩١) -: «فأذنبُ المعتزلة ومن دونهم: رؤساء سائر الفرق، كضرار بن عمرو، أخذ عنهم، ثم خالفهم، فكفروه وطرده، ومن عدّه من المعتزلة: فقد أخطأ؛ لأننا نتبرأ منهم، فهو من المجبرة».

ترجمة ضرار في: «التبصير في الدين» (ص ٨٨)، «السير» (١٠/٥٤٤)، «لسان الميزان» (٣/٦٠٧).

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (٧/٢٧٤ - ٢٧٨).

(٣) يقول الحاكم الجشمي المعتزلي عنه - في «شرح العيون» (ص ٣٩١ - ٣٩٢) -: «إنه أخذ عن المعتزلة ثم خالفهم، وصار من المجبرة، فصار رئيساً في النجارية»، وذكر ابن النديم في «الفهرست» (ص ٢٥٥) أن حفصاً الفرد «من المجبرة، ومن أكابره، وكان من أهل مصر، قدّم البصرة فسمع بأبي الهذيل، واجتمع معه، وناظره، فقطعه أبو الهذيل»، وهذا يدل دلالة قاطعة على أنه لم يكن قدرياً، فكيف يكون ذمّ الشافعي له لأجل كونه من القدرية؟! .

هذا، ولم تكن تخفى على التفازاني وأئمة تلك النصوص المتضافرة، التي سبق نقل طرف منها، ولكنه أراد أن يتخلص منها بأن وجهها بأقواله الآتية:

١ - قال - بعد أن قرّر منزلة علم الكلام -: «وما نُقِلَ عن بعض السلف من الطعن فيه، والمنع عنه: إنما هو للمتعضب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يُفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا، فكيف يُتصوّر المنع عمّا هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات؟!»^(١).

٢ - وقال: «وما نُقِلَ عن السلف من الطعن فيه: فمحمولٌ على ما إذا قصد التعضّب في الدين، وإفساد عقائد المبتدئين، والتوريط في أودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال»^(٢).

بهذه الكليّات الفارغة، رأى التفازاني أنه استطاع أن يتخلص من نصوص السلف في الموضوع، ويُدكّرني كلامه بكلام الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - في وصف المتكلمين: «يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم»^(٣)، وبكلام الإمام الذهبي عن أهل الكلام - بعد ما ذكر كلاماً لبعض المعتزلة فيه تنطع في الخطاب -: «هذا غاية ما عند هؤلاء المُتقعّرين من العلم: عباراتٌ وشقاشقٌ لا يعبأ الله بها،

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٦).

(٢) «شرح المقاصد» (١/١٧٦).

(٣) «الرد على الزنادقة والجهمية» للإمام أحمد (ص ١٧٢ - ١٧٣).

يُحَرِّفون بها الكَلِمَ عن مواضعه قديمًا وحديثًا، فنعود بالله من الكلام وأهله»^(١).

وخلاصة كلام التفتازاني في الموضوع - حسب شرح بعض الشُّرَاح لكلامه -: أنه يريد أن ذمَّ السلف للكلام محصورًا في أربعة أشخاص:

الأول: من يتعصب، فلا يطيع الحقَّ بعد ظهوره، فالكلام يقوِّيه على المناظرة، فيزيد تعصُّبه^(٢)، أو المتعصب الذي يقصد به ترويحَ مذهبه، فيحرم لذلك^(٣).

والثاني: من لا تكون قوُّه العاقلة ذكيَّة، فلا يدركُ كنهَ المسائل والدلائل، فيقصر عقله عن تحصيل اليقين الاستدلالي، فهذا الرجلُ إذا اشتغلَ بالكلام تشوَّشَ إيمانه^(٤). وقيل في بيان مراده: «مَن لم يُرزقَ فطنة تفي بتحصيل اليقين، فنظره في مبادئه يفضي إلى التشكيك في قواعد الدين، فعليه أن يتَّسمَ بِسِمَةِ العاجز، ويتديَّنَ بدين العجائز»^(٥).

الثالث: من يقصد إلقاء الشبهات الكلامية على ضعفاء المسلمين^(٦). وقيل: مراد التفتازاني بهذا الصنف: «مَن هو معوج في

(١) «سير أعلام النبلاء» (١٠/٥٤٧)، قاله رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ تعليقًا على كلام لهشام بن عمرو الفوطي المعتزلي.

(٢) «النبراس شرح شرح العقائد» للفريهاري (ص ٣٤).

(٣) «حاشية الكستلي على شرح العقائد» (ص ١٨ - ١٩).

(٤) «النبراس شرح شرح العقائد» للفريهاري (ص ٣٤).

(٥) «حاشية الكستلي على شرح العقائد» (ص ١٩).

(٦) «النبراس» (ص ٣٤).

الدين، مخطئٌ طريقَ اليقين، فغرضه من الاشتغالِ بمقاصده: التمكنُ من إبطاله وردّه»^(١).

الرابع: من يخوض في دقائق الفلسفة^(٢). وقيل: المراد: «من يتوغلُّ في الخوض في الحكمة؛ فيقع في ظلمات الفلسفة، فربما يعجب بفكره ورأيه، والحقُّ من ورائه»^(٣).

الأمر الرابع: مناقشة التفاتازاني فيما سبق

أولاً: لم ينصف التفاتازاني في التعبير عن موقف السلف من علم الكلام، وصيغة حكايته له، حيث قال: «وما نُقل عن بعض السلف من الطعن فيه، والمنع عنه...» وهذا يدلُّ على أن الموقف المعارض لعلم الكلام لا يعدو أن يكون لبعض السلف، وأن موقف التفاتازاني من علم الكلام له نصيبٌ من تأييد بعض السلف أيضاً، وهذا يكذِّبه الواقع، وقد سبق نقلُ الأئمة إجماع السلف على ذم علم الكلام^(٤).

كما تعمَّد التفاتازاني - فيما يبدو - في استعمال الفعل المبني للمجهول (نُقل) - وهي صيغة التمريض - في الجملة المذكورة، مما يعني عدم تأكُّد التفاتازاني من هذا النقل المهمَّش أيضاً. وكلُّ هذا يساعد في التقليل من شأن الموقف المعارض لعلم الكلام، ويرجِّح كفة المؤيدين - بل الموجبين - له، وفيه مجافاةٌ للحقيقة من جانب، وتجنُّ على السلف من جانبٍ آخر، كما أسلفت.

(١) «حاشية الكستلي» (ص ١٩).

(٢) «النبراس» (ص ٣٤).

(٣) «حاشية الكستلي» (ص ١٩).

(٤) انظر ما تقدم (ص ١١٠٨).

ثانياً: لا زال التفتازاني ينطلق هنا من موقفه المتمثل في أن علم الكلام هو علم العقيدة الصحيحة، وأنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى إلا هو، وعليه، فهو يتساءل: «كيف يُتصَوَّر المنع عمّا هو أصل الواجبات، وأساس المشروعات؟!»، وقد سبق التفصيل في إبطال هذا الخلط وأن علم الكلام يختلف عن علم العقيدة الصحيحة.

ثالثاً: لم يصرّح التفتازاني بالحقّ فيما يتعلق بعلم الكلام، وهو أنه مصدر التشويش والحيرة، ومع ذلك: ظهر من فلتات قلمه - أثناء دفاعه عن علم الكلام - ما يدلّ على علمه بذلك؛ إذ أنه سلّم بما في هذا العلم من الغوائل التي لا يمكن تصوّرها ممن يدرس العقيدة الصحيحة من الكتاب والسنة، على ضوء فهم السلف الصالح.

رابعاً: وبناءً على ما سبق نتساءل: هل يمكن أن نسحب هذا الحكم (المنع للمتعضّب في الدين) على من يتعلم العقيدة من الكتاب والسنة، علماً بأنّ هذا الجانب أهمّ ما في هذا الدين؟!!

بل يُقال: إنّ التعضّب في الدين لا يعدو أن يكون ثباتاً عليه، فكيف يُعتَقَد أنّ السلف دُمّوا المسلمَ بذلك، ومنعوه من تلقّي الحق لأجله؟ وهل المطلوب من المسلم التميّع، وفتح الباب أمام كلّ الخيارات التي ترد على خواطره، سواء من الفلسفة، أو أصناف المتكلمين، أو غيرهم، ممن امتطاهم الشيطان في هذا الباب، وجعلهم مصادر الهلاك؟

خامساً: أمّا قوله: «والقاصر عن تحصيل اليقين»:

فمن أوضح الأدلة على اعتراف التفتازاني نفسه بما في هذا

العلم من البلاء، وهو التشويش، وإثارة الوسواس، والتي تكون سبباً في أنّ القاصر عن اليقين لا يستطيع تحصيله بعلم الكلام.

على أنه يُقال للتفتازاني - رحمه الله تعالى -:

(أ) - إذا كان علمُ الكلام لا يُقدّم العلاج للقاصر عن اليقين، فما المخرَجُ لهذا النوع من المسلمين؟ لا شك أنّ الأمر لا يخلو من أمرين:

أحدهما: أنّ عليه «أن يتسم بِسِمَةِ العاجز، ويتدبّر بدين العجائز» كما تقدّم ذلك في شرح الكستلي لكلامه، فإذا بقي الرجل مقلداً - على اصطلاحهم -، والسؤال هنا:

هل سيُعفى الرجل عن تبعات (وِزْرِ) التقليد في هذه الحالة، أم أنه لن يزال ملاحقاً بأوامر (أولٍ واجبٍ على المكلف)؟

وبعد النظر في كتب المتكلمين: لا نرى أيّ استثناء لهذه الحالة، بل نرى أنّ أولَ واجبٍ على المكلف - إذا كان عاقلاً - هو النظر، أو القصد إلى النظر - حسب اختلافهم فيه - وهذا يدلُّ على أنّ استثناء القاصر عن تحصيل اليقين من تعلُّم علم الكلام، وادّعاء أنّ هذا مقصد السلف بالمنع من علم الكلام وذمّه: ليس إلّا نوعاً من التعليل الذي لا يصح، والهروب من الواقع بمثل هذا الكلام المجمل.

الأمرُ الثاني: أن القاصر عن تحصيل اليقين يبحث عن اليقين في غير علم الكلام؛ لأنه لا يمكنه تحصيله منه، وفي هذا اعترافٌ بأنّ علمَ الكلام عاجزٌ عن الوفاء بمطلب تلك الشريحة من الناس، وما أكثرهم!

(ب) - ويُقال أيضًا: ما هو المعيارُ الذي يكون حدًّا فاصلاً بين القاصرِ عن تحصيل اليقين، وبين الناجح في تحصيله، ومتى يؤمّر الرجلُ بالكشفِ عن نفسه للتأكدِ من ذلك؟

أ - فإذا كان ذلك قبل الولوج في علم الكلام: فينبغي أن يذكروا - المتكلمون - هذا الشرطَ عندما يبحثون مسألة (أول واجبٍ على المكلف)، وهذا ما لم نجده في الواقع.

ب - أما إذا كان عليه أن يجربَ نفسه بالدخول في شيءٍ من علم الكلام، وأولُه هو النظر، أو القصدُ إلى النظر، فمن الواضح أنه ليس مأمونَ العاقبة^(١)، بل ذلك بمثابة من يشير إلى من لم يتمرّس على السباحة أن يجربَ نفسه بالوثوب في النهر الجاري، الذي يسيل بأمثاله، إذ الغرقُ في مثل هذه الحالة أقربُ إليه من النجاة، وهذا هو واقع المتكلمين، بل أيّمتهم، فإذا كان أقطابُ هذا العلم لم يسلموا من عواقبه السيئة، بل انجرفَ بهم سيلُه، فكانوا أبعدَ الناس عن تحصيل اليقين: فما ظنُّكَ بأعمار الناس، الذين يُرادُ لهم أن يصلوا إلى اليقين عبر طرق المتكلمين الملتوية المعتاصة حذرًا من التقليد!

سادسًا: وأما قوله: «والقاصد إفسادَ عقائد المسلمين»:

فلا يخرج عمّا اعتدناه من التفتازانيّ - رحمه الله تعالى -

(١) وقد أكد ذلك الغزاليّ فيما سبق في كلامه، ومن كلامه في ذلك: «أما مضرّته: فإثارةُ الشبهات، وتحريكُ العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعُها بالدليلِ مشكوكٍ فيه، ويختلفُ فيه الأشخاص. فهذا ضررُه في الاعتقادِ الحقّ».

من محاولة التخلُّص من الواقع بأيِّ وجهٍ كان، وإلَّا: فكيف يُعقل أن يكون أشرف العلوم وأعلاها، وأوكد الواجبات وأساس المشروعات - عندهم - أداة لإفساد عقائد المسلمين، حتى يُمنع منه من يقصد ذلك من دراسته لهذا العلم؟!!

والحقُّ: أنَّ علمَ الكلام يحملُ في طيَّاته الشيءَ الكثيرَ من عوامل الهدم وإفساد العقائد، مما حملَ الأئمةَ على التحذيرِ منه، فصاحوا به من كلِّ جانب.

فالأمرُ ليس متوقِّفًا على القصد، حتى يُسمَحَ لمن كان قصده مشروعًا، ويُمنعَ منه من كان بخلاف ذلك، وإنما الأمرُ في المادةِ نفسِها، فهي الكفيلةُ لجلب الانحرافِ إلى دارِها والمتعمِّقِ فيها.

سابعًا: وأمَّا قوله: «والخائض فيما لا يُفتقر إليه من غوامض المتفلسفين»: فيقال:

١ - أمَّا قوله: «فيما لا يُفتقر إليه»: فقد قال الفريهاريُّ معلقًا عليه: «وقيدَ بما لا يُفتقر: احترازًا عمَّا فعله في المواقف ونحوها، زعمًا منه أنها مما يُفتقر إليه في العقائد الإسلامية، ولكن لا يخفى على المنصف: أنَّ أكثرَ المباحث الفلسفية التي أوردَها المتأخرون في كلامهم عبثٌ ولعبٌ»^(١).

قلت: الصحيح أن يعمِّمَ هذا الحكمَ على كلِّ المباحث الفلسفية، التي شحن بها المتكلمون - وخاصة المتأخرون منهم - كتبهم، وخاصةً ما كان منها في الإلهيات؛ إذ لا علاقةً أصلاً للعقيدة

(١) «النبراس» شرح «شرح العقائد» للفريهاري (ص ٣٤).

الإسلامية بفلسفة اليونان وغيرهم، فلم يُحوجنا ربُّنا - تبارك وتعالى - في ديننا إلى آراء الوثنيين، أمثال أرسطو، وشيخه أفلاطون، وشيخه سقراط، وشيخه فيثاغورس، وغيرهم، كيف ذلك! وأهمُّ ما في هذا الدين هو الردُّ على وثنيات أولئك الوثنيين ومناهجهم الفاسدة، التي أوردتهم المهالك، حيث أوهمتهم الاستغناء عن الوحي، ففي كلام الفريهاري شيءٌ من التقصير في نصره الحق، وإن كان كلامه جيداً في الجملة.

على أن منشأ هذا القصور في كلام الفريهاري نظرته الخاطئة إلى الفلسفة، وميله إلى تعظيمها؛ إذ يقول في الكتاب نفسه، في موضع آخر^(١): «ومن أعرضَ عن الفلسفة رأساً، لم يستطع التكلم في دقائق العلوم»، ولا شك أن دقائقهم هذه جلبت إلى المسلمين شروراً لا زالوا يعانون منها، ولا حاجة للمسلمين إليها في دينهم ألبتة.

٢ - إذا نظرَ المتفحص في كتب الكلام، ولا سيما المتأخرة منها، ك«المقاصد» للتفتازاني، و«المواقف» لشيخه الإيجي، وغيرها: يراها قد اشتملت على أكثر مباحث الفلسفة في الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات، ففي كلام التفتازاني ما فيه من الخطأ، إذ يُشعر أن المتكلمين لم يأخذوا من الفلسفة إلا ما يُفتقر إليه.

وعلى فرض التسليم لكلامه: لا يُسلم له أن ما أخذوه من الفلسفة مما يُفتقر إليه؛ إذ أيُّ افتقارٍ لهذا الدين المبني على التوحيد إلى الفلسفة ومناهجها؟ وهي وليدة أفكارٍ موعلة في الوثنية، تترجم عن عقائدهم الوثنية، وطرائق تفكيرهم.

إنّ فكرة (انتقاء المحتاج إليه) من فلسفة الوثنيين كانت المدخلَ الرئيسَ لبعض من كادَ للإسلام - كالفارابي وابن سينا - لبث سمومهم في البيئة الإسلامية بحجة التوفيق بين الدين ومعطيات العقل، والحقيقة أنهم أخضعوا النصوصَ الدينيةَ لمفاهيم الفلسفة اليونانية، وتأولوها على اصطلاحات اليونان، وأحالوها إلى رموز وإشارات، ثم فسروا هذه الرموز في ضوء المفاهيم التي اصطلحوا عليها^(١).

فالفكرة فاسدة النشأة، نبتت في عقول منحرفة، إلا أنها قد أخذت تستحوذ على مساحةٍ واسعةٍ من عقول المتكلمين، وذلك بفضل ما بُذلت من الجهود في سبيلها، وذلك بإلباسٍ منهجهم المنحرف لِحاء الاجتهاد في التوفيق بين العقل والنقل، في حين أنّ الأمر ليس بحاجةٍ إلى ذلك؛ إذ أنه:

• ما كان من العقلِ صحيحًا: فلا تعارضَ بينه وبين النقل الصحيح.

• أمّا ما يسمونه (عقلًا)، وهو المكتسبُ من الثقافة اليونانية أو غيرها من الثقافات الكافرة: فهو ليس عقلًا صحيحًا، حتى يمكن التوفيقُ بينه وبين الدين.

ومن الخطأ أن يُنظرَ إلى العقل الفلسفيّ على أنه هو الممثل للعقل الإنساني، وأساسُ الخطأ عندهم: عدم الفرق بين العقل المكتسب وبين العقل الفطري، كما سبق تفصيله في مبحث العقل والنقل.

(١) انظر: «الإمام ابن تيمية وقضية التأويل» للدكتور محمد السيد الجلّيند (ص ١٢٦).

ثامناً: إنَّ كلامَ السلف - رحمهم الله تعالى - في التحذير عن علم الكلام عام، وليس فيه أيُّ استثناءٍ لفئةٍ دون فئةٍ، بل نجد أنَّ كلام كثيرٍ من السلف صريحٌ في إبطال استثناءات التفتازاني - رحمه الله تعالى - فقد قال أبو عمر الضريير حفصُ بنُ عمر - لما سئل عن الرجل يتعلم شيئاً من الكلام يردُّ به على الجهل -: «الكلامُ كلُّه جهلٌ، لا تتعلم الجهل؛ فإنك كلما كنت بالجهلِ أعلم كنت بالعلمِ أجهل»^(١).

وقال الإمام أحمد: «وكلُّ من أحدثَ كلاماً لم يكن آخر أمره إلا إلى بدعة؛ لأن الكلام لا يدعو إلى خير...»^(٢)، وقال: «لا تجالس صاحبَ كلام وإن ذبَّ عن السنَّة؛ فإنه لا يؤوِّل أمره إلى خير»^(٣)، كما تقدّم ردُّ الإمام الخطّابي على من يرى أن «الكلامَ وقاية للسنَّة، وجنة لها، يُذبُّ به عنها، ويزاد بسلاحه عن حرمها»^(٤)، وتقدّمت أيضاً وصيته للسائل بأن لا يشتغل بكلامهم، ولا يغترّ بكثرة مقالاتهم؛ فإنها سريعة التهافت، كثيرة التناقض.

وقد تقدّم نقلُ إجماعهم على ذم الكلام عن الإمامين: ابن عبد البر، والبغوي، كما مرّ ذلك عن الغزالي أيضاً^(٥)، وقال الإمامُ ابنُ خويز منداد المصري المالكي في تأويل قول مالك: «لا تجوز شهادةُ أهل البدع وأهل الأهواء» قال: «أهل الأهواء عند

(١) انظر ما سبق (ص ١١١٥).

(٢) انظر ما سبق (ص ١١١٧).

(٣) انظر ما سبق (ص ١١١٧).

(٤) انظر ما سبق (ص ١١٢١ - ١١٢٥).

(٥) انظر ما سبق في (ص ١١٠٨).

مالكٍ وسائر أصحابنا هم أهلُ الكلام، فكلُّ متكلمٍ فهو من أهلِ الأهواءِ والبدع، أشعريًّا كان أو غيرَ أشعري، ولا تُقبلُ له شهادةٌ في الإسلامِ أبدًا، ويُهجَرُ ويؤدَّبُ على بدعته، فإن تَمادى عليها استتيب منها^(١).

وأختم هذا الموضوعَ بنقل كلامٍ مهمٍّ لشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - أظهرَ فيه أن الأشاعرة والماتريديَّة الذين ينتسبون إلى أئمة السُّنة: قد خالفوا أئمتهم، الذين ثبتَ عنهم النهي عن علم الكلام، قال - بعد كلامه عن الآراء المحدثَّة، والفرق بين البدعة والسُّنة، وأنَّ الخوارج هم أولٌ من ضلَّ في هذا الباب -:

«وليس المقصودُ هنا ذكرُ البدع الظاهرة، التي تظهرُ للعامَّة أنها بدعةٌ، كبدعة الخوارج والروافضِ ونحو ذلك، لكن المقصودُ: التنبيهُ على ما وقع من ذلك في أخصِّ الطوائف بالسُّنة، وأعظمهم انحلالاً لها؛ كالمنتسبين إلى الحديث، مثل مالك والشافعي وأحمد؛ فإنه لا ريبَ أنَّ هؤلاء أعظمُ اتباعًا للسُّنة وذمًّا للبدعة من غيرهم، والأئمة - كمالك، وأحمد، وابن المبارك، وحماد بن زيد، والأوزاعي، وغيرهم - يذكرون من ذمَّ المبتدعة وهجرانهم وعقوبتهم ما شاء الله تعالى.

وهذه الأقوالُ سمعها طوائفُ ممن اتَّبعهم وقلَّدهم، ثم إنهم يخلطون في مواضع كثيرة السُّنة والبدعة، حتى يبدلون الأمر، فيجعلون البدعة التي ذمَّها أولئك هي السُّنة، والسُّنة التي حمدها أولئك هي البدعة، ويحكمون بموجب ذلك، حتى يقعوا في البدع،

(١) «جامع بيان العلم وفضله» للإمام ابن عبد البر (ص ٩٦)، «تحريم النظر في كتب الكلام» للإمام موفق الدين ابن قدامة (ص ٤٢).

والمعاداة لطريق أئمتهم السنية، وفي الحبِّ والموالاة لطريق المبتدعة التي أمر أئمتهم بعقوبتهم، ويلزمهم تكفير أئمتهم ولعنهم والبراءة منهم، وقد يلعنون المبتدعة وتكون اللعنة واقعة عليهم أنفسهم، ضد ما يقع على المؤمن، كما قال النبي ﷺ: «ألا ترون كيف يصرف الله عني سبَّ قريش، يسبون مذممًا وأنا محمد»^(١).

وهؤلاء بالعكس، يسبون المبتدعة: يعنون غيرهم، ويكونون هم المبتدعة؛ كالذي يلعن الظالمين، ويكون هو الظالم، أو أحد الظالمين، وهذا كله من باب قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: ٨].

واعتبر ذلك بأمر:

أحدها: أن كلام مالك في ذم المبتدعة وهجرهم وعقوبتهم كثير، ومن أعظمهم عنده الجهمية، الذين يقولون: إن الله ليس فوق العرش، وإن الله لم يتكلم بالقرآن كله، وإنه لا يرى كما وردت به السنة، وينفون نحو ذلك من الصفات.

ثم إنه كثير في المتأخرين من أصحابه من ينكر هذه الأمور، كما ينكرها فروع الجهمية، ويجعل ذلك هو السنة، ويجعل القول الذي يخالفها - وهو قول مالك وسائر أئمة السنة - هو البدعة، ثم إنه مع ذلك يعتقد في أهل البدعة ما قاله مالك، فبدل هؤلاء الدين، فصاروا يطعنون في أهل السنة.

الثاني: أن الشافعي من أعظم الناس ذمًا لأهل الكلام ولأهل

(١) رواه البخاري في «صحيحه» (٦/٦٤١)، ح (٣٥٣)، في كتاب المناقب،

باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ.

التغيير، ونهياً عن ذلك، وجعلاً له من البدعة الخارجة عن السنة، ثم إن كثير من أصحابه عكسوا الأمر حتى جعلوا الكلام الذي ذمّه الشافعي هو السنة وأصول الدين، الذي يجب اعتقاده وموالاة أهله، وجعلوا موجب الكتاب والسنة، الذي مدحه الشافعي: هو البدعة التي يُعاقب أهلها.

الثالث: أن الإمام أحمد في أمره باتّباع السنة، ومعرفته بها، ولزومه لها، ونهيه عن البدع، وذمّه لها ولأهلها، وعقوبته لأهلها: بالحال التي لا تخفى، ثم إن كثيراً ممّا نصّ هو على أنه من البدع التي يُذمُّ أهلها، صار بعض أتباعه يعتقد أن ذلك من السنة، وأن الذي يُذمُّ من خالف ذلك...»^(١). ثم ذكر بعض الأمثلة على مخالفة بعض أتباع الإمام أحمد له في بعض المسائل^(٢).



(١) «الاستقامة» (١٣/١ - ١٥).

(٢) المصدر السابق (١٦/١).

المطلب الثالث

بيانه لبراهين علم الكلام، وأنها الحجج العقلية،
وأما الأدلة السمعية فليست إلا للاعتضاد بها،
ومناقشته في ذلك

وفيه ستة مقامات:

المقام الأول: توضيح موقف التفتازاني في ذلك.

المقام الثاني: تحديد موقف المتكلمين (ومنهم التفتازاني) من الدليل النقلي.

المقام الثالث: المنهج الذي ارتضاه المتكلمون طلباً لليقين في أمور العقيدة.

المقام الرابع: وقفة مع دعوى المتكلمين (برهانية) المقال الكلامي.

المقام الخامس: وقفة مع دعوى المتكلمين أن مسائل علم الكلام قطعية، وأن مسائل علم (الفقه) ظنية.

المقام السادس: بيان فشل المتكلمين في الحصول على (اليقين) لانحرافهم في المنهج.

المقام الأول

توضيح موقف التفازاني في ذلك

سبق تعريف (علم الكلام) عند التفازاني، وأنه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»^(١). وهذا يبيّن طبيعة الدليل الذي يمكن أن يُستدلّ به في مسائل علم الكلام، كما أنّ في قوله «العلم بالعقائد الدينية»: إشارة إلى طبيعة (المعرفة) الخاصة بعلم الكلام، وأنها (العلم) و(اليقين)^(٢).

ولزيادة إيضاح هذه المسألة المنهجية صرح التفازاني بأن المتكلمين «اعتبروا في أدلتها (اليقين)؛ لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات، بل في العمليّات»^(٣).

فإذا كان لا بدّ في هذه الاعتقادات من اليقين، فما هو (الدليل) الصالح لتحصيل اليقين فيها؟

أجاب الأشاعرة والماتريديّة المتأخرون عن هذا بمثل ما ورد في كلام التفازاني رَحِمَهُ اللهُ:

«وبراهينه: الحجج القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية»^(٤).

(١) «مقاصد الطالبين» للتفازاني (١/١٦٣)، «تهذيب الكلام» (١/٨ - ٩).

(٢) «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» للدكتور يحيى هاشم حسن فرغل (ص ١٨٩).

(٣) «شرح المقاصد» (١/١٦٥)، «شرح العقائد النسفية» (ص ١٠١)، «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» للشيخ عبد القادر السنندجي (١/١٠).

(٤) «شرح العقائد النسفية» (ص ٧).

وقوله في معرض بيان أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم: «ولأنه لا يبتناؤه على الأدلة القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية: أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه»^(١).

وقول الرازي - وهو يبين أن علم الكلام أشرف العلوم - : «وأما قوة البراهين: فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيباً يقينياً، وهذا هو النهاية في القوة...»^(٢).

والمراد بقول التفتازاني: «وبراهينه»: دلائل علم الكلام، وبقوله: «الحجج القطعية»: الأدلة العقلية اليقينية، كما هو واضح من:

- مقابلتها (الحجج القطعية) بالأدلة السمعية.
- واتفاق شراح كلام التفتازاني على ذلك^(٣).
- ومن اصطلاح المتكلمين عموماً بذلك^(٤).

ومعنى كلامه: «وبراهينه: الحجج القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية» واضح، وهو: أن الاعتماد في علم الكلام لا يكون إلا على ما أسماها «الحجج القطعية» - وقد عرفنا قصده بها - وأما مهمة النقل فهو التأييد، فاعتماداً على العقل يتم الحكم، وبالنقل يحصل التأييد... مجرد التأييد!!

(١) المصدر السابق (ص ٥).

(٢) «التفسير الكبير» للرازي (٢/٣٢٤).

(٣) انظر: «النبراس» شرح «شرح العقائد» (ص ٢٦ - ٣٣).

(٤) انظر: «المواقف» للإيجي - مع شرحه للجرجاني - (١/٥٩).

بل: إذا كان الأمرُ كما سبق - وسيأتي أيضًا - من أن الاعتمادَ في علم الكلام على الأدلة العقلية، فليس من الضروري أن تكونَ جميعُ أحكامِ (العقل) مؤيدةً بالأدلة السمعية، ولن ينالَ تخلفُ النقل عن تأييد العقل [الحجج القطعية] في بعض الأحيان من شرعية ومكانة الأدلة العقلية.

ولذلك، فقد قال التفتازاني في تلك الأدلة العقلية: «المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية»، فدأكثرُ أحكام تلك الأدلة العقلية مؤيدةً بالأدلة السمعية، ولم يرَ التفتازاني أيَّ حاجةٍ في أن يجعلنا على بينة من أمرنا فيما يتعلق بذلك (القليل) الذي لم يحظ بتأييد الأدلة السمعية، ذلك لأنه لن يضرَّ الحجج القطعية عدمُ تأييد الأدلة السمعية لها ما دام:

● أن الأدلة العقلية تستقلُّ بهذه المطالب.

● وما دام أن مهمة الأدلة السمعية هو مجرد التأييد فقط، فإن أيدت «الحجج القطعية» فحسنٌ، وإلا، فنحن في سعةٍ من أمرنا في معزلٍ عن أمثال تلكم الأدلة الظنية.

ويعلمُ الله تعالى، كم أتألم... ويحزُّ في نفسي... وأنا أرى علماءً اشتهروا بالعلم الغزير، وبكتبهم الكثيرة في شتى ميادين العلوم، أمثال التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ، يقرِّرون مثل هذه السخافات، التي لو تجرَّدوا للنظر فيها وما يلزم عنها دون أن يقلدوا أحدًا فيها: لجزموا بأنها منافية كلِّ المنافاة للمنهج الصحيح واللازم في هذا الأمر.

المقام الثاني

تحديد موقف المتكلمين (ومنهم التفتازاني) من الدليل النقلى

سبق^(١) أن المتكلمين يقسمون الأصول العقديّة بحسب نوع الدليل إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما ينفرد به العقل.

القسم الثاني: ما ينفرد به السمع.

القسم الثالث: ما يشترك فيه الاثنان (العقل والنقل).

وقد تقدّم التفصيل في هذا التقسيم وملاساته، والمهم فيه: أن الدليل العقلي ينفرد بأصول المسائل الاعتقاديّة وأهمّها، وهي: حدوث العالم، وإثبات وجود الله تعالى، وكونه عالمًا، قادرًا، مريدًا، متكلمًا، مرسلًا للرسول، مظهرًا للمعجزة على أيديهم ليدلّ بها على صدقهم^(٢)، وكلّ هذه الموضوعات - وهي الموضوعات الأساسيّة في العقيدة - تنفرد بها الدلالة العقليّة، ولا تنضمّ إليها الدلالة السمعية - لأنها لمّا ثبت - إلا على سبيل الموافقة لا الاستدلال^(٣).

وأما بقيّة المسائل الاعتقاديّة: فقد أشركوا النقل فيها مع العقل، أو قالوا بانفراذه ببعض هذه المسائل.

(١) (ص ٥٣٦ - ٥٣٩) من هذه الرسالة.

(٢) هناك مسائل يختلف بعض المتكلمين في تخصيصها للدليل العقلي، أو للدليل النقلى، وقد سبق شيء من ذلك في (ص ٥٣٢) من الرسالة، وانظر: «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» للدكتور يحيى فرغل (ص ١٩٤ - هامش).

(٣) انظر: المصدر السابق (ص ٢٧١).

ولكن حقيقة الأمر: أن الدليل العقلي هو السائد عند المتكلمين في جميع الأصول العقديّة، ذلك لأنّ فيما «ينفرد فيه السمع لا بدّ من التجويز العقليّ والعلم بعدم المعارض العقليّ»، ولأنّ الأدلة السمعيّة ظنيّة، فالمرجع هو العقل عندهم^(١).

ومن هنا، فهم يرون أنّ الأدلة النقلية لا تلائم طبيعة (المعرفة) المطلوبة في الاعتقاديّات (وهي اليقين)؛ لأنها لا تفيد اليقين، فالاستدلال بالدليل النقليّ في المباحث العقليّة التي يُطلَبُ فيها (اليقين) هو من الطرق الضعيفة في الاستدلال، كما صرّح بذلك الرازي^(٢).

المقام الثالث

المنهج الذي ارتضاه المتكلمون طلباً لليقين في أمور العقيدة

إذا استقرأنا كتب المتكلمين (الأشاعرة والماتريديّة) للتعرف على المنهج الذي رأوه كفيلاً للظفر باليقين الذي يبحثون عنه في المباحث الاعتقاديّة: وجدنا أنهم يعتمدون على (المنطق الأرسطي) منهجاً صالحاً لإقامة البراهين للعقيدة.

وقد قال قائلهم - في مقدّمة كتاب في أصول الفقه - عن المنطق: «وليس هذه المقدّمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدّماته الخاصّة به، بل هي مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»^(٣).

(١) انظر: المصدر السابق (ص ١٩٤، ٢٤٦).

(٢) انظر: «نهاية العقول» له، «المطالب العالية من العلم الإلهي» (٧١/٩).

(٣) «المستصفى من علم الأصول» للغزالي (٤٥/١).

وسمى كتاباً له في المنطق: «معيَار العلم»، وقال في مقدمته: «فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما يكدرها عن تخليطات الأوهام، وتلبيسات الخيال: رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزاناً للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومُسجداً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر... إذ كما... لا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بمحك النحو: كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه، وصحيحه وسقيمه، إلا بهذا الكتاب. فكلُّ نظر لا يتزن بهذا الميزان، ولا يُعابَر بهذا المعيار: فاعلم أنه فاسد العيار^(١)، غير مأمونِ الغوائل والأغوار^{(٢)(٣)}.

ولم يقف الغزالي عند هذا الحد، بل اعتبر أن المراد بـ(القسطاس المستقيم) في القرآن هو (المنطق)، وأن الأشكال المنطقية هي الموازين الخمس، وعدّها أساليب القرآن في الجدل،

(١) أي: الميزان، و(العيار) و(المعيار) بمعنى واحد. «لسان العرب» (٤/٦٢٣ - غير).

(٢) (الغوائل): جمع غائلة، وهي الدواهي، والمهالك. «لسان العرب» (١١/٥٠٧، ٥٠٩ - غول)، و(الأغوار) جمع غور، وغور كلُّ شيءٍ قعره، والمرادُ به حقيقة الأمر. «لسان العرب» (٥/٣٣ - ٣٤ - غور).

(٣) «معيَار العلم» للغزالي (ص ٢٦ - ٢٧)، وانظر: «النجاة» لابن سينا (١/١٠) فقد ذكر ابن سينا في منفعة المنطق عين ما ذكره الغزالي هنا، مما يدل على أن المتأخر منهما قد يكون أخذ عن المتقدم. وقد ردَّ شيخ الإسلام على هذه الفكرة الضالة، انظر: «الرد على المنطقيين» (ص ٣٧٣ - ٣٧٤)، «مجموع الفتاوى» (٩/٢٤٠).

كلُّ ذلك في كتابٍ ألفه باسم (القسطاس المستقيم)^(١).

وهنا يزدادُ العجب... ويزدادُ إلى حدٍّ لا يكاد يُتصوَّر...

* تُرى كيف استساعَ قومٌ يؤمنون بالله ربًّا، وبمحمدٍ ﷺ نبيًّا، بل ويدَّعون أنهم هم المتجرِّدون للدفاع عن هذا الدين: أن يعزلوا نصوصَ الوحي عن إفادةِ اليقين، ثم يلجؤوا إلى مناهجٍ عقيمةٍ، قد عفى عليها الزمَن^(٢)، وهي من جملة الأمور التي جاء الشرعُ لإلغاء اعتبارها والردُّ عليها؟!!

(١) طبع الكتابُ ضمن مجموعة رسائل الغزاليِّ المسماة: «القصور العوالي»، كما طبع مفردًا، وللدكتور محمد مهران رسالة باسم: «المنطق والموازن القرآنية: قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي»، انتصرَ فيه لفكرة الغزالي، وقد طبعه «المعهد العالمي للفكر الإسلامي»!

وقد أشادَ أحدُ المولعين بتراث الفلاسفة - الدكتور محمود قاسم في محاضرةٍ ألقاها في جامعة أم درمان الإسلامية - وقد طبعها تلك الجامعة في كتيب باسم «مذهب الغزالي في العقل والنقل» (ص ٨ - ٩) - أشادَ بهذه الموازين التي ذكرها الغزالي، وبيَّن أنها هي الأشكالُ المنطقية، وأنَّ وجودها في القرآن، واشتماله عليها «مظهرٌ من مظاهر إعجازه العديدة!!» (ص ٩).

وكانَ المتوقع عند هذا الدكتور أن لا يصل كلامُ الله تعالى إلى درجة عصارة أفكار تلك الأمم الوثنية، ولكن لَمَّا اكتشفَ الغزاليُّ، وتبعه الدكتور: أنَّ القرآنَ قد سَمَّا إلى درجة أنه استطاعَ أن يُضاهي منطقَ اليونان: فذلك من أدلة إعجازه!! ولست أدري ماذا أسَمِّي هذا الأسلوب الذي فيه تنقَّصُ بالغ لكلام الله تعالى بهذه الطريقة الساقطة!.

(٢) يقول (برتراند رسل) عن أرسطو وآرائه: «وكان قد بات في العلم وفي الفلسفة على السواء عقبه كؤودًا في سبيل التقدُّم، فمنذ بداية القرن السابع عشر =

* هل فعلاً اكتشفوا: أن المنهج الرباني المتمثل في الكتاب والسنة عاجز عن تقديم (اليقين)، بينما وجدوا ضالتهم في منهج رجل لم يتشرف طول عمره بالإيمان؟!!

* هل غابَ عن أولئك الأعلام؛ كالرازي، والإيجي، والتفتازاني، وغيرهم: أن المنطق اليوناني لا يعدو أن يكون معبراً عن منهج أولئك الوثنيين في التفكير، ولذلك فهو يعدُّ مدخلاً للفلسفة عندهم؟!!

* وهل نفعَ هذا المنهج واضعه؟ أم أفنى عمره متخبّطاً يئنُّ تحت ركام أنواع الضلالات، متقلّباً في أحوال الكفر، تائهاً في متاهات الوثنية؟!!

* لقد جنى المتكلمون، وخاصةً الذين يصرون باستئثار لقب «أهل السنة والجماعة»، جنايةً كبرى حين استبدلوا منهج الوحي المعصوم بمنهج وثنيّ اليونان، وبذلك فقد عرضوا العقيدة في قالب فلسفيّ جافّ، بعيد كلّ البعد عن طبيعة العقيدة الإسلامية، ولا شكّ «أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين طبيعة (الموضوع)، وطبيعة (القالب)، وأنّ الموضوع يتأثرُ بالقالب، وقد تتغيّر طبيعته ويلحقها التشويه إذا

= ترى كلّ خطوة تقريباً من خطوات التقدّم العقليّ مضطّرةً أن تبدأ بالهجوم على رأي من الآراء الأرسطية، ولا يزال هذا يصدّق على المنطق حتى يومنا هذا». «تاريخ الفلسفة الغربية» له (نقلاً عن «مناهج البحث في العلوم الإسلامية» للدكتور مصطفى حلمي (ص ٥٩).

قلت: فإذا كان هذا حال آراء أرسطو فيما يتعلق بعلومه الأساسية؛ فما الذي يمكن أن يُقال فيما يتعلق منها بالإلهيات؟!!

عرضَ في قالب في طبيعته وفي تاريخه عداً وجفوةً وغربةً عن طبيعته... لا بدّ أن تُعرضَ العقيدةُ بأسلوبِ العقيدة؛ إذ أنّ محاولةَ عرضها بأسلوبِ الفلسفة يقتلها، ويطفئ إشعاعها وإيحائها... ومن هنا يبدو التعقيدُ، والجفافُ، والنقصُ، والانحرافُ، في كلِّ المباحث التي تحاولُ عرضَ العقيدة بهذا الأسلوبِ الغريبِ على طبيعتها...»^(١).

ومما لا يخفى على من درسَ علمَ الكلام دراسةً متفحّصةً: أنّ الأمرَ لم يتوقّف عند مجردِ التخوفِ من تأثير المنهج (القالب) على الموضوع، بل وقعَ من ذلك ما يكفي للاعتبار، وكاد علمُ الكلام أن يكونَ فلسفةً عقليةً بحثيةً^(٢)، وبلغ الأمرُ إلى حدِّ الاستغناء عن نصوصِ الشرع، كلُّ ذلك بدعوى نصرها والذودِ عنها، ودفعِ شبهِ المخالفين عنها، وما سمعنا إلى الآن دفاعاً عن النصوصِ ينتهي بإقصائها عن مجالها، والتقريرِ بأنها غيرُ صالحةٍ لتقديم اليقين: إلّا عند المتكلمين.

وبالرغمِ من أنّ البحثَ لا يتسع لمناقشةِ هذه الفكرة تفصيلاً، إلّا أنه لا بدّ من الإشارةِ إلى الأمور الآتية:

أولاً: (إن المنطق) وُجدَ - أولَ ما وُجدَ - لمواجهةِ (الفسفسطة)، تلك اللوثة التي أصابت الفكرَ اليونانيَّ بعد أن أتخمت الجاهليةُ اليونانيةُ بضروبٍ من الفلسفات المتناقضة؛ فجاءت (الفسفسطة) لتوجّه معولها لهدم المعرفة العقلية من أساسها،

(١) «خصائص التصوّر الإسلامي» لسيد قطب (ص ١٦ - ١٧).

(٢) «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره» (ص ١١٨).

وذلك بإنكار حقائق الأشياء وبدهيات المعارف، والتصريح بأن كل الأحكام العقلية ناشئة من تصورات ذاتية محضة ليس لها أصل موضوعي، أو هي على الأقل يمكن أن تكون كذلك^(١).

ثانياً: لما كان (المنطق) هو ردّ الفعل لهذه اللوثة، كان طبيعياً أن يصبّ اهتمامه على إثبات حقائق الأشياء؛ فابتدأ بإثبات الحقائق الكلية المجردة، توصلاً بها إلى إثبات الأجزاء والأعيان خارج الذهن، كما وضع قوالب عقلية خاصة تُستخدَم للحكم على الأجزاء، وذلك عن طريق إثبات أحكام كلية، ثم الحكم على الجزء بحكم الكلي.

ومن هنا انحصرت مباحث المنطق في مبحثين:

الأول: الحدود، التي بها تُعرف حقائق الأشياء (التصورات).

الثاني: القياس، وهو الذي به يتوصل إلى معرفة حكم الأشياء (التصديقات)^(٢).

ثالثاً:

١ - قام العلماء المسلمون قديماً وحديثاً بالردّ على المنطق

(١) انظر: «الفلسفة الإغريقية» للدكتور محمد غلاب (ص ٦٤)، «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» (٢/ ٤٤٥) للدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «المنطق الإسلامي: أصوله ومناهجه» لمحمد تقي المدرسي (ص ٤٧ - ٥٠)، «المنطق الحديث ومناهج البحث» للدكتور محمود قاسم (ص ١٢ - ١٣).

(٢) انظر: «النجاة» لابن سينا (٩/١)، «محك النظر» (ص ٦٧ - ٦٨)، «معيار العلم» (ص ٣٥ - ٣٦)، «المستصفى في أصول الفقه» (١/ ٤٥ - ٤٧) ثلاثتها للغزالي.

الأرسطي^(١)، وأبرز من ردّ عليه، وقوَّضَ أركانه، هو شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فقد برهنَ على أن هذا المنطق لا يخالف صحيح المنقولِ فحسب، بل يخالف صريح المعقولِ أيضًا. يقولُ في مقدمة كتابه «الردّ على المنطقيين»: «فإنّي كنتُ دائماً أعلمُ أنّ (المنطقَ اليونانيّ) لا يحتاجُ إليه الذكيُّ، ولا ينتفع به البليدُ، ولكن كنتُ أحسبُ أنّ قضاياه صادقةٌ، لِمَا رأيتُ من صدق كثيرٍ منها، ثم تبينَ لي فيما بعد خطأ طائفةٍ من قضاياه... وتبينَ لي أنّ كثيراً مما ذكروه في أصولهم في المنطق^(٢) هو من أصولِ فسادِ قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركُّبِ (الماهيات) من الصفات التي سمّوها (ذاتيات)، وما ذكروه من حصرِ طرقِ العلم فيما ذكروه من (الحدود) والأقيسة (البرهانيات)، بل فيما ذكروه من الحدود التي تعرّف بها التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس، وموادّه (اليقينيّات)»^(٣).

(١) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٩/٢٣٠ - ٢٣١)، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور علي سامي النشار (ص ١٨٠)، وانظر: كتاب «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» لمصطفى طباطبائي.

(٢) كذا في «مختصر نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان» المطبوع ضمن «صون المنطق» للسيوطي (ص ٢٠٢)، وضمن «مجموع الفتاوى» (٩/٨٢)، وفي «الرد على المنطقيين» - وهو نفسه كتاب «نصيحة أهل الإيمان» -: «في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو...»، وهذا لا يستقيم مع سياق الكلام؛ إذ مرادُ شيخ الإسلام: أنّ كثيراً مما قرّره في (المنطق) كان سبباً في فساد قولهم في الإلهيات.

(٣) «الرد على المنطقيين» (ص ٣ - ٤).

٢ - ولما كان الكلام في المنطق عندهم منحصرًا في الكلام في التصورات والتصديقات، وأنّ طريق العلم بالتصورات: الحدود، وطريق العلم بالتصديقات: الأقيسة، جعل شيخ الإسلام الردّ عليهم في أربع مقامات: مقامين ساليين، ومقامين موجبين.

أما الأولان: فأحدهما: في قولهم: إنّ التصوّر المطلوب لا يُنالُ إلاّ بالحدّ.

والثاني: في قولهم: إنّ التصديق المطلوب لا يُنالُ إلاّ بالقياس.

وأما الآخران: فأحدهما: في قولهم: إنّ الحدّ يفيد العلم بالتصورات.

والثاني: في قولهم: إنّ القياس يفيد العلم بالتصديقات. فالمقامان السالبان (الأولان) ينفيان الطرق التي يسلكها غير المناطق في التوصل إلى التصوّر والتصديق، والمقامان الموجبان (الآخران) يقصران طرق معرفة التصوّر والتصديق على طريق المناطق: الحدّ والقياس.

٣ - وأنقل فيما يلي بعض النتائج التي توصل إليها شيخ الإسلام في المنطق:

أولاً: بيان هدف أرسطو (واضع علم المنطق) من وضعه:

قال عنه: إنه وضع منطقهم ليزن به ما يقولونه من هذه الأمور التي يخوضون فيها، والتي هي قليلة المنفعة، وأكثر منفعيتها: إنما هي في الأمور الدنيوية، وقد يستغنى عنها في الأمور الدنيوية أيضًا. فأما أن يوزن بهذه الصناعة ما ليس من علومهم، وما هو فوق

قدرهم، أو يوزن بها ما يوجب السعادة والنعيم والنجاة من العذاب الأليم: فهذا أمر ليس هو فيها، و﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ ﴿٣﴾ [الطلاق: ٣] (١).

ثانياً: حقيقة الحدود (التعريفات) المنطقية:

الحد المنطقي مبني على أصول فاسدة، أبرزها أصلان، وهما (٢):

١ - الفرق بين الماهية ووجودها الخارجي (٣):

وقد بينت في مقدمة الرسالة - في مبحث تأثر المتكلمين بالفلاسفة في قضية المعرفة - نشأة القول بالفرق بين الماهية والوجود الخارجي، وأنه مرتبط بمذهب أفلاطون وأرسطو في وجود الكليات في الخارج، كما تقدم هناك بيان الفرق بين مذهبيهما. والصحيح أنه لا فرق بين الماهية والوجود الخارجي، وأن الكليات لا وجود لها إلا في الأذهان.

والحد المنطقي يهدف إلى اكتشاف ذلك الجوهر الكلي، الذي هو حقيقة الشيء المحدود، وبما أنه يرتكز على ذلك الأصل الفاسد: فهو فاسد أيضاً.

٢ - الفرق بين الصفات الذاتية والعرضية (٤):

(١) «نقض المنطق» ضمن «مجموع الفتاوى» (٣٧/٩).

(٢) انظر: «منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري» للدكتور محمد حسني الزين (ص ٤٥، ٥٤ - ٥٩).

(٣) انظر: «الرد على المنطقيين» (ص ٦٤ - ٦٩)، «منطق ابن تيمية» (ص ٥٤ - ٥٦).

(٤) انظر التفصيل في نقده في «الرد على المنطقيين» (ص ٧٠) وما بعدها، «المعرفة في الإسلام» (ص ٣٩٥ - ٤١١)، «منطق ابن تيمية» (ص ٥٧).

وهذا أصلٌ فاسدٌ آخر، وهو منبثقٌ أيضًا عن نظرية وجود الكليات خارج الأذهان، ففساده أوضح، وهو فاسدٌ من ناحيةٍ أخرى أيضًا، وهي أنّ الفرق بين الذاتيات - وهي الأوصاف الداخلة في ماهية الشيء - والعرضيات - وهي التي ليست كذلك -: مبني على المكابرة والدعوى المجردة، كما أنهم يعترفون بعسر الفرق بينهما، وأبرزُ وجوه فساده: أنّ معرفة حقيقة الشيء متوقف على معرفة صفاته الذاتية، ومعرفة صفاته الذاتية متوقف على معرفة حقيقته، وفيه دور كما لا يخفى.

كما أنّ العلم في تطور مستمر، وقد تغيرت المفاهيم حول كثيرٍ من الأشياء، فحدودُ اليونان مبنيةٌ على معرفتهم الضئيلة لحقائق الأشياء^(١).

على أننا إذا صرفنا النظر عن هذه المبادئ الفاسدة: فالحدودُ المنطقيةُ فاسدةٌ من وجوهٍ آخر، ومما بينه شيخ الإسلام من ذلك: أنّ عامّة الحدود المنطقية: «حشوٌ لكلام كثير، يبيّنون به الأشياء، وهي قبل بيانهم أبين منها بعد بيانهم، فهي مع كثرة ما فيها من تضييع الزمان، وإتعاّب الفكر واللسان: لا توجبُ إلا العمى والضلال، وتفتحُ باب المراء والجدال؛ إذ كلُّ منهم يوردُ على (حدّ) الآخر من الأسئلة ما يفسد به، ويزعمُ سلامة حدّه منه، وعند التحقيق: تجدهم متكافئين أو متقاربين، ليس لأحدهم على الآخر رجحانٌ مبين، فإمّا أن يقبل الجميع، أو يردّ الجميع، أو يقبل من وجه، ويردّ من وجه»^(٢).

(١) انظر: «طرق الاستدلال ومقدماتها» (ص ١٤٥).

(٢) «نقض المنطق» ضمن «مجموع الفتاوى» (٩/٦٥ - ٦٦)، وانظر:

(٩/٢٠٧ - ٢٠٨).

وقال: إن المناطقة «إلى الآن لم يسلم لهم حدٌ لشيءٍ من الأشياء»^(١)، إلا ما يدعيه بعضهم، وينازعه فيه آخرون، فإذا كانت الأصول لا تتصوّر إلا بـ(الحدود) لزم ألا يكون إلى الآن أحدٌ عرف شيئاً من الأمور، ولم يبق أحدٌ ينتظر صحته؛ لأنّ الذي يذكره يحتاج إلى معرفةٍ بغير حدٍّ، وهي متعدّدة، فلا يكون لبني آدم شيءٌ من المعرفة، وهذه سفسطةٌ ومغالطةٌ، «كما أنّ المتكلمين بالحدود طائفةٌ قليلةٌ من بني آدم، لا سيما الصناعة المنطقية... ومن المعلوم أنّ علوم بني آدم - عامتهم وخاصتهم - حاصلةٌ بدون ذلك، فبطل قولهم (إن المعرفة متوقفةٌ عليها)، أمّا الأنبياء فلا ريب في استغنائهم عنها، وكذلك أتباع الأنبياء من العلماء والعامّة»^(٢).

(١) قال شيخ الإسلام في «الرد على المنطقيين» (ص ٨): «أنه إلى الساعة لا يُعلم للناس حدٌ مستقيمٌ على أصلهم، بل أظهر الأشياء (الإنسان) وحدّه بـ(الحيوان الناطق) عليه الاعتراضات المشهورة، وكذلك حدٌ (الشمس) وأمثال ذلك، حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا لـ(الاسم) بضعةً وعشرين حدًّا، وكلُّها معترضٌ عليها على أصلهم، وقيل: إنهم ذكروا للاسم سبعين حدًّا لم يصح منها شيءٌ، كما ذكر ذلك ابنُ الأنباري المتأخر، والأصوليون ذكروا للقياس بضعةً وعشرين حدًّا، وكلُّها معترضٌ على أصلهم، وعامّةُ الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة، والأطباء، والنحاة، والأصوليين، والمتكلمة: معترضةٌ على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً، بل منتفياً. فلو كان تصوّر الأشياء موقوفاً على الحدود: لم يكن إلى الساعة قد تصوّر الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوفٌ على التصوّر، فإذا لم يحصل تصوّرٌ لم يحصل تصديق؛ فلا يكون عند بني آدم علمٌ في عامّة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة».

ثالثاً: حقيقة قياسهم الذي يعولون عليه:

أما (القياس) الذي يسمونه (القياس البرهاني)، وهو (قياس الشمول)، فقد بين شيخ الإسلام:

أ - أن «غالبه - وإن كان صحيحاً - ففيه ما هو باطلٌ، والحقُّ الذي هو فيه: فيه من تطويل الكلام وتكثيره بلا فائدة، ومن سوء التعبير، والعي في البيان، ومن العدول عن الصراط المستقيم القريب إلى الطريق المستدير البعيد: ما ليس هذا موضع بيانه.

فحقُّه النافع فطريٌّ لا يحتاج إليه، وما يحتاج إليه ليس فيه منفعةٌ إلا معرفة اصطلاحهم وطريقهم أو خطئهم»^(١).

ب - وقد قوّض شيخ الإسلام أركانَ هذا (القياس) المنطقي من وجوه، اقتصر هنا على وجهين مهمين:

(١) - نقد (القضية الكلية):

إن العلوم اليقينية النظرية لا يُحصَل عليها - عند المناطقِ ومن قلدَهم من المتكلمين^(٢) - إلا بـ(البرهان)، ولا بدّ في البرهان من (قضية كلية موجبة)، فلا قياسَ عن سالتين، ولا عن جزئيتين. وقد أثبت شيخ الإسلام أن ما يعتبره المناطق مؤداً يقينيةً،

(١) المصدر السابق (٦٩/٩).

(٢) يقول الغزالي في ذلك: «فالمطلوب من المعرفة لا يُقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب لا يُقتنص إلا بالحجة والبرهان، وهو القياس، وكأنَّ طالبَ القياس والحدَّ طالبُ الآلة التي بها تُقتنص العلوم والمعارف كلها». «محك النظر» (ص ٦٨).

وهي التي اعتبرت مقدمات كلية للبرهان: ليست كلية ولا يقينية على الإطلاق^(١).

ويتضح ذلك باستعراض مواد القياس البرهاني عند المناطقة، وفحصها واحدة واحدة، وهذه المواد هي:

١ - الحسيات^(٢) (الباطنة والظاهرة): والحسيات ليست كلية أصلاً؛ لأنّ الحس لا يدرك أمراً كلياً، وإنما يدرك أموراً معينة لا تكون إلا إذا كان المخبر أدرك ما أخبر به الحس، والكليات إنما يدركها العقل، وطريق إدراكها - كما سيأتي - هو قياس التمثيل، أو التجربة، أو العادة، أو الاستقراء الناقص، أو هذه الثلاثة أو الأربعة مجتمعة.

٢ - المجربات^(٣): وهي تستند إلى التجربة، والتجربة لا تقع إلا على شيء معين محسوس.

(١) انظر التفصيل في: «الرد على المنطقيين» (ص ١٠٧ - ١١٠)، «مجموع الفتاوى» (٧٠/٩ - ٧٢)، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور علي سامي النشار (ص ٢١٩ - ٢٢٠).

(٢) ويعبرون عنا بـ(المشاهدات) أيضاً، وهي قضايا يحكم العقل فيها بواسطة الحواس:

أ - الظاهرة، وتسمى: (حسيات) كالحكم بأن الشمس نيرة، والنار حارة.
ب - أو الباطنة، وتسمى: (وجدانيات)؛ كالحكم بأن لنا خوفاً وغضباً.

(٣) وهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرار المشاهدة إليه، وبانضمام القياس الخفي (لا يشعر به صاحب الحكم) إلى المشاهدة. وعبر عنها ابن سينا بقوله: «هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس، وذلك أنه: إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء، مثل الإسهال لـ(السقمونيا)، والحركات المرصودة للسماويات: تكرر ذلك منا في =

٣ - الحدسيّات^(١) - عند من يُثبتها -: وهي من جنس (التجريبيات)، لكن الفرق: أن (التجربة) تتعلق بفعل المجرب؛ كالأطعمة، والأشربة، والأدوية، و(الحدس) يتعلق بغير فعل؛ كاختلاف أشكال القمر عند اختلاف مقابله للشمس، وهو في الحقيقة تجربة علمية بلا عمل. فالمستفاد به أيضًا أمورٌ معينة جزئية، لا نصير عامةً إلا بواسطة قياس التمثيل.

٤ - المتواترات^(٢): وهي تتواتر عن مسموع أو عن مرئي، وكلاهما معيّن.

٥ - البديهيات (البدهيّات)^(٣): وهي وإن كانت قضاياها كليّة، إلا أنها لا تفيد العلم بشيءٍ معيّن موجودٍ في الخارج، مثل الحكم على العدد المطلق، والمقدار المطلق، أمّا الحكم على موجودٍ في الخارج فلا يكون إلا بواسطة الحس، وذلك مثل (العقل)، فإنه عقلٌ

= الذكر، وإذا تكررَ منا في الذكر: حدثت لنا منه تجربةٌ بسبب قياسٍ اقترنَ بالذكر».

(١) وهي قضايا يحكم بها العقلُ بحدسٍ قويٍّ من النفس، يزولُّ معه الشكُّ، ويحصل اليقينُ بمشاهدة القرائن؛ كالحكم بأن نورَ القمر مستفادٌ من الشمس، لما نرى من اختلافِ تشكُّلاتِ نوره بحسب اختلافِ أوضاعه من الشمس، وذلك أنه يضيء دائماً جانبه الذي يلي الشمس.

(٢) هي قضايا يحكمُ بها العقلُ بواسطة كثرةِ شهادةِ المخبرين بأمرٍ ممكنٍ مستندٍ إلى المشاهدة، كثرةً يمتنعُ تواطؤهم على الكذب.

(٣) هي قضايا يحكم العقلُ بها بمجرد تصوُّر طرفيها؛ كالحكم بأن الواحد نصفُ الاثنين.

انظر في كل ما سبق من التعريفات: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٢١٠ -

٢١٣). وانظر: «النجاة» لابن سينا (٧٧/١ - ٨٣).

ما علمته بالإحساس الباطن أو الظاهر بعقل المعاني العامة أو الخاصة، وهو لا يستغني أبداً عن الحس في عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج.

فإذا انفرد الإحساس أدرك وجود الموجود المعين، وإذا انفرد العقل المجرد علم الكليات المقدرّة فيه، والتي قد يكون لها وجود في الخارج، وقد لا يكون، وإذا اجتمع الحس والعقل - كاجتماع البصر والعقل - أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام، الذي يندرج فيه أمثالها، لا أضدادها.

والنتيجة: أنه «إذا كانت موادّ القياس البرهاني لا يُدركُ بعامتها إلاّ أمورٌ معيّنة ليست كليّة... والذي يدرك الكليات البديهية الأولية إنما يدركُ أموراً مقدرّةً ذهنيّةً، لم يكن في مبادئ البرهان ومقدّماته المذكورة ما يُعلمُ به قضيةً كليّةً عامّةً للأمرِ الموجودةِ في الخارج، والقياسُ لا يفيدُ إلاّ بواسطة قضيةٍ كليّةٍ، فامتنع حينئذٍ أن يكونَ فيما ذكره من صورة القياس ومادته حصولُ علمٍ يقينيٍّ»^(١).

وقد «تبيّنَ أن هذا القياسَ العقليّ المنطقيّ الذي وضعه وحدّده لا يُعلمُ بمجرد شيءٍ من العلوم الكليّة الثابتة في الخارج، فبطل قولهم: «إنه ميزان العلوم الكليّة البرهانيّة»، ولكن تعلم به أمورٌ معيّنةٌ شخصيّةٌ جزئيّةٌ، وتلك تُعلمُ بغيره أجودَ مما تُعلمُ به»^(٢)، ويتبيّنُ هذا من الوجه الآتي.

(١) «نقض المنطق» ضمن «الفتاوى» (٧٣/٩).

(٢) المصدر السابق (٧٥/٩).

(٢) - القياس المنطقي عديم الفائدة:

تبين مما سبق أن القياس المنطقي لا يُستفاد منه شيء من العلوم الكلية، أما الأمور الموجودة المحققة فتعلم بالحس الباطن والظاهر، والقياس التمثيلي، والقياس الذي ليس فيه قضية كلية ولا شمول ولا عموم، بل تكون الحدود الثلاثة فيه - الأصغر والأوسط والأكبر - أعياناً جزئية، والمقدمتان والنتيجة قضايا جزئية.

وعلم هذه الأمور المعينة بهذه الطرق أصح وأوضح وأكمل^(١) «فتبين أن المعلوم من الأمور المعينة يُعلم بالحس، وبقياس التمثيل، والأقيسة المعينة أعظم مما يُعلم أعيانها بقياس الشمول. فإذا كان قياس الشمول، الذي حرّره، لا يفيد الأمور الكلية... ولا تحتاج إليه الأمور المعينة - كما تبين - : لم يبق فيه فائدة أصلاً، ولم يُحتج إليه في علم كلي، ولا في علم معين»^(٢).

وعلى هذا، فلا يمكن الاستدلال به على وجود مخصوص بعينه، فعلم أن قياسهم لا يدل على أعظم موجود، بل هو واهب الوجود لغيره، وهو الله ﷻ؛ لأن قياسهم يدل على وجود كلي مطلق لا يمنع من وجود الشركة فيه.

فأي فائدة في هذا القياس الذي هؤولوا أمره إذا لم يمكن الاستدلال به على وحدانية الله ﷻ، ومعرفة المعرفة الصحيحة؟!^(٣).

(١) أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - هذا الأمر بأمثلة عديدة، انظر: المصدر السابق (٧٥/٩ - ٧٧).

(٢) المصدر السابق (٧٧/٩ - ٧٨).

(٣) انظر: «الرد على المنطقيين» (ص ١٢٥، ١٣٨، ١٥٠، ٣٤٤)، «نقض =

ومن أهمّ النتائج التي توصلنا إليها من خلال ما سبق:

أولاً: أنّ المستفاد من القياس المنطقيّ - بعد الجهد وكثرة التطويل - أمرٌ قليلُ الفائدة، إن لم يكن عديمَ الفائدة، بل كلُّ ما يمكن علمُه بالقياس المنطقيّ يمكن علمُه بدونَه، وما لا يمكن علمُه بدون القياس المنطقيّ لا يمكن علمُه به. فلم يكن في قياسهم: لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يُعلمُ بدونَه، ولا حاجةً إليه فيما يمكن العلمُ به بدونَه، فصارَ عديمَ التأثيرِ في العلم وجودًا وعدمًا، مع ما فيه من إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهديان، وأحسنُ أحواله: أن يُعرّفَ الجليّ بالخفي^(١).

ثانيًا: المطلوبُ من الأدلة والبراهين بيانُ العلم وبيانُ طرقه، وعُلمَ أن القياسَ المنطقيّ لا يفيد هذا المطلوب، بل قد يكون من الأسبابِ المعوّقة له؛ لِمَا فيه من كثرةِ التطويل وإتعابِ الأذهان، كمن يريد أن يسلكَ الطريقَ إلى مكة، فإذا سلكَ الطريقَ المستقيمَ المعروفَ وصلَ في مدةٍ قريبةٍ بسعيٍ معتدل، وإذا قُيِّضَ له من يسلكَ به مسالكَ منحرفةً: فإنه يتعبُ تعبًا كثيرًا حتى يصلَ إلى غايته إن وصل، وإلّا: فقد يصل إلى غير المطلوب، فيعتقد اعتقاداتٍ فاسدةً، فلا هو نالَ مطلوبه، ولا هو استراح، ولهذا حُكي عن (الخونجي)^(٢) أنه قال عند موته: «أموتُ وما علمتُ شيئًا إلّا علمي بأنّ الممكنَ

= المنطق» (٩/٢٦٠ - ٢٦٢)، «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد»

للدكتور عثمان علي حسن (٢/٦٢٧ - ٦٢٨).

(١) انظر: «ظاهرة الإرجاء» (٢/٤٦٨).

(٢) وهو أحد أئمة المنطق البارزين في زمانه، تقدمت ترجمته.

يفتقر إلى الواجب، ثم قال: الافتقار وصفٌ سلبيٌّ، أموت وما علمت شيئاً»^(١).

ثالثاً: إنَّ المنطقَ مظنةُ الزندقة لمن لم يقوَ الإيمانُ في قلبه، حيث إنَّ المناطقة - ومن تبعهم - يعتقدون أنه لا علمٌ إلا بهذه المواد المعيّنة وهذه الصورة، وذلك مفقودٌ عندهم في غالبٍ ما أخبرت به الأنبياءُ، فيشكُّ في ذلك، أو يكذبُ به، أو يُعرضُ عن اعتقاده والتصديقِ به، فيكونُ عدمُ إيمانه وعلمه بسبب اعتقاده الفاسدِ: أنه لا علمٌ إلا من هذه الموادِ المعيّنة، ولا دليلٌ عليه، وإن كانت مفيدةً للعلم^(٢)، وقد عرفنا عدمَ إفادته لذلك. وبذلك نفهم صدقَ ما اشتهرَ قديماً بأنَّ «من تمنطقَ تزندق»^(٣)، فوثوقُ المنطقيِّ القاطع في حصر العلم في هذا القياس يحرمه مما حصلَ من العلم بغيره.

هذا هو المنطقُ الذي جعله الغزاليُّ (ميزاناً) للعلوم النظرية، وارتمى المتكلمون المتأخرون في أحضانه، فاستعاضوه مصدرًا لليقين بدل منهج الوحي الذي اكتشفوا عدمَ وفائه بما يطلبونه من (اليقين).

وطبعيٌّ أن يبعدهم هذا المنهج عن الحق واليقين، ومن اطلع على شيءٍ من أحوال كبار المتكلمين في أخريات حياتهم، علمَ صدقَ ذلك، ولكن هل من معتبرٍ من ذلك؟

وقد أحسن الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ حين قال:

«ومن العجب أن هؤلاء الأوقاح جعلوا نصوصَ الأنبياء من باب

(١) «الردّ على المنطقيين» (ص ٢٤٧ - ٢٤٩).

(٢) «نقض المنطق» - ضمن (الفتاوى) - (ص ٢٦٠ - ٢٦٢).

(٣) انظر: «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» للدكتور النشار (ص ٢١٤).

الظنون، وهي من الوحي، وجعلوا كلمات المنطقيين وقواعد الفلاسفة والجهمية من باب اليقين، ثم عارضوا بينهما، وقدموا هذا على نصوص الأنبياء.

● فالشريعة ظهرت من الله على لسان أكمل الخلق عقلاً، وأعظمهم معرفة، وأتمهم يقيناً.

● وعقلياتكم ظهرت من جهة رجالٍ فكروا وقدرّوا وظنّوا وخرصوا وتعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أخذوا، وحاموا وما وردوا، ونسجوا فهلّهلوا، ومشطوا ففلّفلوا.

سافروا في دَرَكَ المطالب العالية على غير الطريق: فما ربحوا إلا أذى السفر، وبعثوا في البلاد بغير دليل: فلم يقفوا للمطلوب على عينٍ ولا أثر:

رضوا بالدعاوى، وابتلوا بخيالهم وخاضوا بحار الفكر، والقوم ما ابتلوا فهم في السرى لم يبرحوا من مكانهم وما ظعنوا في السير عنه وقد كلّوا لهم كلّ وقت حيرةً بعد حيرةً وجهلٌ على جهل، فلا بورك الجهل^(١) وقال رَحِمَهُ اللهُ مخاطباً للأشاعرة:

وجعلتم الوحيين غير مفيدةٍ للعلم والتحقيق والبرهان لكن عقول الناكبين عن الهدى لهما تفيد^(٢)، ومنطق اليونان وجعلتم الإيمان كفرًا والهدى عين الضلال وذأ من الطغيان^(٣)

(١) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٣/ ٨١٩ - ٨٢٠).

(٢) أي: جعلتم عقول الناكبين عن الهدى مفيدةً لهما، وهما: العلم والبرهان.

(٣) «النونية» - بشرح الهراس - (١/ ٣١٥)، وبشرح ابن عيسى (٢/ ٢٣).

المقام الرابع دعوى البرهانية في المنهج الكلامي

١ - لا يكاد يخلو كتابٌ من كتب الأشاعرة والماتريديّة المتأخرين (والمناهجين على اصطلاح بعضهم) من دعوى (برهانية) المنهج الكلامي، أو: صلاحية العقل - دون النقل - لكونه أداة للبرهان، أو كونه (علمياً) دون غيره^(١).

(١) يقول الدكتور محمد عبد الستار نصار عن طريقة السلف، والذين اتبعوا ما أسماه: «المنهج النصّي» في تقرير العقيدة: «والمعرفة الآتية عن هذا الطريق هي معرفة (وحيّة)، ولا يمكن أن تسمى (علميّة) إلا بشيءٍ من التجوّز؛ لأنّ المعرفة العلميّة بالمعنى الدقيق هي التي يحصل عليها الإنسان بمقاييس يضعها لنفسه، ليصل بواسطتها إلى نتائج ضروريّة في نظره؛ كالتّي وُجِدَتْ فيما بعد لدى طوائف المفكرين على اختلافها» «المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام» (ص ٥٠١). ويقول عن موقف المعارضين للمنطق - وهم السلف - قبل شيخ الإسلام: «بيّننا فيما سبق موقف المعارضين للمنطق الأرسطي، ووجهات نظرهم في هذه المعارضة، وتبيّن لنا من بين طوائف المعارضين: جماعة من السلفيين الفقهاء، كانت أحكامهم على المنطق تقوم على الفتوى الشرعيّة... وهذه المواقف مهما تعدّدت، لا ترقى إلى مستوى النقد العلميّ، الذي يقوم على مجانبة التعصّب والهوى، ويسعى إلى كشف الحقيقة العلميّة بطريق البرهان العلمي». المصدر السابق (ص ٣٠٤).

قلت: يصرح الدكتور هنا أن «المعرفة الوحيّة» لا تسمى علمية (يقينية) إلا بالتجوّز؛ لأن العلم واليقين لا يحصلان إلا بالمقاييس البشرية، وهذا كلام من يجهل أو يتجاهل قيمة الوحي، وكفاه ضللاً أن يقدّم المقاييس البشرية على المقاييس الإلهية!

والحقيقة: أن عدوى هذه الدعوى انتقلت إليهم ممن يسميهم الكثيرون فلاسفة الإسلام؛ فقد ادعى أولئك المتفلسفة؛ ابتداءً من الكندي، ومروراً بالفارابي وابن سينا، وانتهاءً بابن رشد بأنه «إذا كانت المعاني الفلسفية معانٍ عقلية، وكان العقل النظري طريقة البرهان، فإن المعاني الفلسفية معانٍ برهانية»^(١).

٢ - ومن الأسباب التي جعلتهم يدعون هذه الدعوى:

١ - أنهم لما أخذوا عن اليونان تصنيفهم للرياضيات والطبيعات ضمن أقسام الفلسفة، فإنهم انساقوا إلى نقل الصبغة العلمية التي تطبع هذه العلوم إلى أقسام الفلسفة الأخرى، والتي ليست رياضية ولا طبيعية.

٢ - بلغ اعتقاد هؤلاء المتفلسفة في صلاحية القياس الأرسطي حدًا رأوا معه إمكان وفائه بالبرهان حتى فيما يتعلق بأمور الغيب.

٣ - كما أنهم تحصنوا بـ(مناعة) البرهان ضد كل من تصدى للرد عليهم، وألزموا غيرهم الإقرار به وحده معياراً مقومًا لكل عملٍ

(١) «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» للدكتور طه عبد الرحمن (ص ٦١). ويقول الفارابي في كتابه «تحصيل السعادة» (ص ٨٨ - ٨٩) في ذلك: «... ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت: فإن عقلت معانيها أنفسها، وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات (فلسفة)، ومتى علمت بأن تخيلت بمشالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية: كان المشتمل على تلك المعلومات [على] تسمية القدماء ملة...»، ويرى ابن رشد في «تهافت التهافت» (ص ٤١٦ - ٤١٧) أن خصائص القول البرهاني والحكمة: «النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان».

فكري، وشاهدًا على مشروعية المقال الفلسفي^(١).

ولست هنا بصدد الردّ على آراء المتفلسفة؛ لأنّ فسادها واضح^(٢)، والمقصود هنا: أنّ المتكلمين لما ارتضوا المنطق الأرسطي منهجًا للميزان، وبدؤوا ينظرون في كتب الفلاسفة والمتفلسفة، انتقلت إليهم (عدوى) دعوى برهانية مقالهم، فظنّوا أنهم بمنهجهم الجديد قد صاروا أصحاب (البرهان).

٣ - هل سلّم لهم المتفلسفة بذلك؟

الجواب: لا، فلا زال المتفلسفة ومن تابعهم يصفون المتكلمين بأنهم أصحاب الجدل، وأنّ طريقتهم ليست برهانية^(٣).

ومن أبرز الأمثلة على ذلك: كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» لابن رشد، وخلاصة هدفه في هذا الكتاب - كما استخلصت ذلك بعد قراءته -: أنّ ابن رشد - وهو الفيلسوف الماهر - يخاطب فيه المتكلمين ويقول لهم: إنكم لم تحسنوا التوسّط بين الفلسفة والشرع؛ إذ إنكم خرجتم عن الشرع باختياركم أدلّة ليست في

(١) انظر: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» (ص ٦١ - ٦٢).

(٢) انظر الردّ عليها - مع بعض الضعف فيه -: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام» (ص ٦٢ - ٦٨).

(٣) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - ردًا على الرازي في جرده بعض العلوم الفطرية ردًا على الدهرية - بزعمه -: إن هذا أوقع المتكلمين في أمور أربعة، منها: «طمع الفلاسفة الدهرية فيكم، وقولهم فيكم: أهل جدل وكلام، لا أهل علم وبرهان، حتى ارتد خلق كثير منكم إليهم...». «بيان تلبس الجهمية» (١/١٢٩)، وانظر التفصيل في هذه المسألة في «الرد على المنطقيين» (ص ٣٩٥).

القرآن، ولم تدخلوا الفلسفة لكونكم أهل الجدل، ولكون منهجكم لا يرقى إلى «البرهانية»؛ فطرقكم لا تنفع الجمهور لكونها صعبة عليهم، ولا هي مسلمة عند الفلاسفة - الذين منهم استعرتهم هذه الأساليب - لكونها خطابية، غير برهانية عندهم، فلا نفعتم الجمهور، ولا دخلتم مصاف المحققين - وهم عنده الفلاسفة - (١).

(١) لعل ابن رشد يكون أول من نقد طرق المتكلمين من منظور فلسفي شرعي، وأثبت زيف كثير من آرائهم في كلا المجالين، وإن كان أبعد من الحق منهم، ومما يدل على زيغ في هذا الباب: قوله في مقدمة الكتاب المذكور «مناهج الأدلة» (ص ١٣٢): «إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء (ويقصد بهم الفلاسفة)، وأما الجمهور ففرضهم فيه حملة على ظاهره، وترك تأويله، وإنه لا يحل للعلماء (الفلاسفة) أن يفصحوا بتأويله للجمهور...»، وقوله في «فصل المقال» (ص ٥٥ - ٥٦): «... فقد ظهر... أن ههنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله... وههنا أيضاً ظاهراً يجب على أهل البرهان تأويله، وحملة إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له، وإخراجه عن ظاهره: كفر في حقهم، أو بدعة. ومن هذا الصنف: آية الاستواء، وحديث النزول، ولذلك قال ﷺ في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء: «أعتقها فإنها مؤمنة» إذ كانت ليست من أهل البرهان». (وأهل البرهان) عنده هم الفلاسفة. كما يرى ابن رشد أن الفلاسفة هم أفضل الخلق. انظر: «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» (ص ٥٨ - ٥٩).

ولمعرفة كون ابن رشد أبعد عن الحق إذا قورن بالتكلمين: انظر رده على المتكلمين، ورد شيخ الإسلام عليه، مع مقارنة انحرافه بانحرافهم: في «الدرء» (١٠/٢٢٥ - ٣١٨)، ومع أن رد ابن رشد على المتكلمين هو في الصميم، وقد أشاد به شيخ الإسلام في مواضع أخرى، =

ومما قاله ابنُ رشد فيهم:

يقولُ في دليل المتكلمين على إثباتِ وجودِ الله: «... فهي طريقةٌ غيرُ برهانيَّة، ولا مفضيةٌ بيقينٍ إلى وجودِ الباري سبحانه»^(١).

ويقول: «وأيضًا: فإنَّ الطرقَ التي سلكَ هؤلاء القومُ في حدوثِ العالمِ قد جمعت بين هذين الوصفين معًا، أعني: أنَّ الجمهورَ ليس في طباعهم قبولُها، ولا هي مع هذا برهانيَّة؛ فليست تصلح، لا للعلماء، ولا للجمهور»^(٢).

ويقول: «إنَّ طرقَهم التي سلكوها في إثباتِ تأويلاتهم: ليسوا فيها لا مع الجمهور، ولا مع الخواص، أمَّا مع الجمهور: فلكونها أغمضَ من الطرقِ المشتركةِ للأكثر، وأمَّا مع الخواص: فلكونها إذا تؤمَّلت، وُجِدَت ناقصةً عن شرائطِ البرهان، وذلك يقف عليه بأدنى تأملٍ من عرفِ شرائطِ البرهان، بل كثيرٌ من الأصولِ التي بنت عليها الأشعريَّةُ معارفَها: هي سوفسطائيَّةٌ؛ فإنها تجحدُ كثيرًا من الضروريات، مثل ثبوتِ الأعراض، وتأثيرِ الأشياءِ بعضها في بعض، ووجودِ الأسبابِ الضروريةِ للمسببات...»^(٣).

= إلَّا أنَّ شيخ الإسلام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ رَكَزَ هنا على إبراز انحرافات ابنِ رشد، وانتصرَ للمتكلمين، وهذا منهجٌ فريد سلكه شيخُ الإسلام في كتبه، وهو نابعٌ عن علمه وتحقيقه وعدله.

ومع كلِّ ما فيه، فقد أجادَ ابنُ رشد في نقد المتكلمين، وخاصةً الأشاعرة، وكشفَ عن أمورٍ مهمَّةٍ في مناهجهم.

(١) «مناهج الأدلة» (ص ١٣٥).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٧).

(٣) «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» له (ص ٦٥ - ٦٦)، =

وقال معلِّقًا على رأي الأشاعرة في قضية (الجوهر الفرد):
«وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة
الكلام تخلص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة (البرهان)، وأهل هذه
الصناعة قليل جدًا، والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي
خطيئة في الأكثر...»^(١).

وقد صرَّح ابنُ سينا أيضًا بما قال به ابن رشد^(٢).

وكأنني بالمتكلمين - أو بعضهم على الأقل - يشعرون بشيء
من الانهزامية أمام الفلاسفة، كيف لا، وقد امتلأت كتبهم بآرائهم،
وقد «تقرأ في كتب عقيدتهم، قديمها وحديثها، المائة صفحة أو أكثر،
فلا تجد فيها آية ولا حديثًا، لكنك قد تجد في كل فقرة: (قال
الحكماء)، أو (قال المعلم الأول)، أو (قالت الفلاسفة) ونحوها»^(٣).

ومما يدلُّ على هذا الشعور عندهم تجاه الفلاسفة:

قولُ الشهرستاني في مقدِّمة كتابه «مصارعة الفلاسفة»^(٤):
«أردتُ أن أصارعه مصارعة الأبطال، وأنزلَه منازلَ الرجال،

= وانظر: «الفيلسوف المفترى عليه: ابنُ رشد» للدكتور محمود قاسم
(ص ٦٧ - ٧٥).

(١) المصدر السابق (ص ١٣٨)، وصرَّح في موضع آخر أنَّ المتكلمين
من الجمهور، وبيَّن مراده بالجمهور، انظر: «درء تعارض العقل والنقل»
(٢٢٩/١٠).

(٢) انظر: «عيون الحكمة» له (ص ١٢) - نقلًا عن (الفرق الكلامية) (ص ١١٦).

(٣) «منهج الأشاعرة في العقيدة» للدكتور سفر الحوالي، مقال في «مجلة
الجامعة الإسلامية»، العدد (٦٢)، (ص ٧٩).

(٤) (ص ١٦).

وشرطتُ على نفسي أن لا أفاوضه بغيرِ صنعته... فلا أكون متكلماً جدلياً، أو معانداً سوفسطائياً».

وقد ذهبَ بعضهم إلى أبعد من ذلك، حيث قال الغزالي: «... وعلى هذا ترى تناقضَ أكثرِ أقيسة المتكلمين»^(١)؛ فإنهم ألفوها من مقدماتٍ مسلمةٍ لأجل الشهرة، أو لتواضع المتعصّبين لنصرة المذاهبِ عليها، من غير برهانٍ، ومن غير كونها أوليةً واجبةً التسليم»^(٢).

ويقول الدكتور علي المغربي: «وثمة فارقٌ بين منهج المتكلمين والفلاسفة: فبينما يستخدمُ المتكلمون القياسَ الجدليّ الذي يقومُ على مقدماتٍ مشهورةٍ أو مظنونة، وربما كانت تلك المقدمات أوليةً أو غير أولية: يستخدمُ الفلاسفةُ القياسَ البرهاني»^(٣).

وهذه الشهاداتُ من المتكلمين هي من قبيل «وشهد شاهدٌ من أهلها».

وليس قصدي من هذا البيان تصديقُ المتفلسفة في دعواهم؛ إذ أنّ المتكلمين - مع ما فيهم من الضلال - أقرب إلى الحق من الفلاسفة، فإذا «تكلّم بالإنصاف والعدل، ونظرَ في كلام معلّمهم الأول أرسطو وأمثاله في الإلهيات، وفي كلام من هم عند المسلمين من شرّ طوائف المتكلمين؛ كالجهمية، والمعتزلة مثلاً: وجدَ بين

(١) في المطبوع من «معيار العلم»: «أقيسة المتقدمين» بدل «المتكلمين»، والتصحيح من كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» للدكتور عبد الرحمن بدوي (ص ١٤٨).

(٢) «معيار العلم في المنطق» للغزالي (ص ٢١٨).

(٣) «الفرق الكلامية الإسلامية» له (ص ١١٦).

ما يقوله هؤلاء المتفلسفة وبين ما يقوله هؤلاء من العلوم التي يقوم عليها البرهان العقلي من الفروق التي تُبين فرط جهل أولئك بالنسبة إلى هؤلاء: ما لا يمكن ضبطه»^(١).

ولكن المقصود هنا: أنّ المتكلمين ابتعدوا عن طريق الوحي، واختاروا مسالك المتفلسفة، ومع ذلك: فأولئك لا يرونهم برهانيين.

المقام الخامس

وقفه مع دعوى المتكلمين أنّ مسائل علم الكلام قطعية،

وأنّ مسائل علم الفقه ظنية

من الأمور التي توارثها المتكلمون، متأخروهم عن متقدميهم، وصارت تعدّ من بدهيات علم الكلام، هي: دعواهم أنّ مسائل «علم الفقه» ظنيّة، أمّا مسائل علم الكلام فهي قطعية، ولا يُقبل فيها دليل ظنيّ، فلا يُقبل فيما سمّوه «أصول الدين» - وهي المسائل والدلائل التي اخترعوها - إلاّ الدليل القطعيّ.

ومن هذا المنطلق استغنوا عن الأحاديث بحجّة أنها أخبار آحاد، لا تفيد إلاّ الظنّ، ثم تطوّر الأمر حتى شمل كلّ الأدلة النقلية.

وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ عَلَى هذه الفكرة، مبيناً بعض آثارها وأبعادها، وافتتحه بقوله: «فصل مهمّ، عظيم القدر في هذا الباب»^(٢)، وقال أيضاً: «والمقصود هنا ذكر أصلين، هما: بيان فساد قولهم: (الفقه من باب الظنون)، وبيان أنه أحقّ باسم (العلم)

(١) «الرد على المنطقيين» (ص ٣٩٥).

(٢) «الاستقامة» له (٤٧/١).

من (الكلام) الذي يدعون أنه علمٌ، وأنَّ طرقَ الفقه أحقُّ بأن تُسمَّى (أدلةً) من طرق الكلام.

والأصلُ الثاني: بيانُ أنَّ غالبَ ما يتكلمون فيه من الأصولِ ليس بعلم ولا ظنٌّ صحيحٌ، بل ظنٌ فاسدٌ، وجهلٌ مرگبٌ. وبترتبٍ على هذين الأصلين: منعُ التكفيرِ باختلافهم في مسائلهم، وأنَّ التكفيرَ في الأمور العلميةِ الفقهيَّةِ قد يكونُ أولى منه في مسائلهم»^(١).

ثم قال: «إن طوائفَ كبيرةً من أهل الكلام من المعتزلة، وهو^(٢) أصلُ هذا الباب... ومَن اتبعهم من الأشعرية؛ كالقاضي أبي بكر^(٣)، وأبي المعالي^(٤)، وأبي حامد^(٥)، والرازي، ومَن اتبعهم

(١) المصدر السابق (١/٥٤).

تنبيه: فصلَّ شيخُ الإسلام فيما يتعلق بالأصلِ الأوَّلِ، المتعلِّق بالفقه، بعد النصِّ السابق مباشرة (١/٥٥ - ٦٩)، أمَّا الأصلُ الثاني، فلم يرد فيه ذلك التفصيلُ - مع أهميَّته -، وكلُّ ما وُجِدَ من الكلام حوله، هو الذي وردَ في (١/٧٠ - ٨١)، وبدايةَ الكلام الموجود يدلُّ على أنه تكملةٌ لكلام سابق، وهو أشبه ما يكون مثلاً لتأصيل سابق، وأرجحُ أن يكون التفصيلُ المتعلق بالأصلِ الثاني قد سقط من المطبوع، والذي حققه الدكتور محمد رشاد سالم على نسخةٍ خطيَّةٍ واحدةٍ فقط.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلَّ الصحيح: «وهم»، وبه يستقيم السياق، ومرادُ شيخ الإسلام: أنَّ المعتزلة هم قِدوةٌ من قُلُدِّهم في هذه المسألة؛ كالشاعرة، ويؤيدُ ما استظهرته: ما وردَ في «البحر المحيط في أصول الفقه» للزرکشي (٦/٢٤٣) عن معتزلة البصرة: «وهم الأصلُ في هذه البدعة».

(٣) هو: الباقلاني، تقدمت ترجمته.

(٤) هو: الجويني، تقدمت ترجمته.

(٥) هو: الغزالي، تقدمت ترجمته.

من الفقهاء: يُعَظِّمونَ أمرَ (الكلام) الذي يسمونه «أصول الدين»، حتى يجعلون مسائله قطعياً، ويوهنون أمرَ (الفقه) الذي هو معرفة أحكام الأفعال، حتى يجعلوه من باب الظنون، لا العلوم.

وقد رتبوا على ذلك أصولاً انتشرت في الناس، حتى دخل فيها طوائف من الفقهاء والصوفيّة وأهل الحديث، لا يعلمون أصلها، ولا ما تؤولُ إليه من الفساد، مع أن هذه الأصول التي ادّعوا في ذلك باطلّةً واهيةً...»^(١). وقال: «ومن فروع ذلك: أنهم يزعمون أن ما تكلموا فيه من مسائل الكلام هي مسائل قطعية يقينية»، ثم ردّ على هذا الزعم بقوله: «وليس في طوائف العلماء من المسلمين أكثر تفرّقاً واختلافاً منهم، ودعوى كلِّ فريقٍ في دعوى خصمه، الذي يقول: إنه قطعيّ، بل الشخص الواحد منهم يناقض نفسه»^(٢)، حتى أن الشخصين والطائفتين، بل الشخص الواحد والطائفة الواحدة: يدعون العلمَ الضروريّ بالشيء ونقيضه، ثم مع هذا الاضطراب الغالب عليهم يكفّر بعضهم بعضاً، كما هو أصول الخوارج، والروافض، والمعتزلة، وكثير من الأشعرية»^(٣). ثم ذكر أموراً تتعلق بهذه المسألة^(٤).

(١) «الاستقامة» لشيخ الإسلام (١/٤٧ - ٤٩).

(٢) هذه الكلمة زادها المحقق - رحمه الله تعالى - ليستقيم الكلام.

(٣) المصدر السابق (١/٥٠).

(٤) وأهمُّ ما جاء في كلام شيخ الإسلام:

١ - أن جمهورَ مسائل الفقه التي يحتاج إليها الناس ويفتون بها ثابتة بالنص، قال: «ومن المعلوم لمن تدبّر الشريعة أن أحكام عامة أفعال العباد معلومة لا مظنونة، وأن الظنَّ فيها إنما هو قليلٌ جدًّا في بعض =

= الحوادث لبعض المجتهدين...، وأعني بكونها (معلومة): أن العلم بها ممكن، وهو حاصل لمن اجتهد واستدل بالأدلة الشرعية عليها، لا أعني أن العلم بها حاصل لكل أحد، بل ولا لغالب المتفقهة، المقلدين لأئمتهم، بل هؤلاء غالب ما عندهم ظن أو تقليد... وهذا الأصل الذي ذكرته أصل عظيم، فلا يصد المؤمن العليم عنه صاد، فإنه لكثرة التقليد والجهل والظنون في المنتسبين إلى الفقه والفتوى والقضاء: استطال عليهم أولئك المتكلمون، حتى أخرجوا الفقه - الذي نجد فيه كل العلوم - من أصل العلم؛ لما رأوه من تقليد أصحابه وظنهم. ثم أفاض في التفصيل حول هذه المسألة، وفي بعض أحوال المقلدين، الذين ابتعدوا عن معين الكتاب والسنة، وقنعوا بالتقليد.

٢ - ومن العوامل التي ساعدت على انتشار القول بأن الفقه أكثره ظنون:

أ - انتشار (التقليد)، فأصبح غالب المتفقهة أكثر ما لديهم ظن أو تقليد.
ب - تجريد مسائل النزاع، وتأليف كتب خاصة في مسائل الخلاف. واشتہار أصحاب هذه التصانيف بعلم الفقه كان من الشبهة التي أوجبت للمتكلمين القول بأن (الفقه) من باب الظنون.

ج - انتشار البدع، وتغير أمور الإسلام.

٣ - وذكر: أن المتكلمين بنوا هذه المقالة على أصل فاسد، وهو: أنه ليس في الأحكام حكم معين لله تعالى، بل الحكم في حق كل شخص ما أدى إليه اجتهاده، فكل مجتهد مصيب عندهم في الفروع، أما أصول الدين: فالمصيب عندهم فيه واحد. «الاستقامة» (١/ ٥٥ - ٦٩).

قلت: ما أشار إليه شيخ الإسلام في تصويب المجتهدين في الأحكام هو مذهب جمهور متكلمي المعتزلة والأشاعرة، وقد أطال الغزالي في الاستدلال لهذه البدعة، وقد رد عليه الإمام ابن قدامة في «الروضة»، إلا أن الرازي خالف أصحابه في ذلك. انظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري

المعتزلي (٢/ ٣٧٠ - ٣٩٦)، «المستصفي» للغزالي (٢/ ٤٠٨ - ٤٤٧)، =

والمهمُّ: أنهم يوهنون أمر (الفقه)، وهو أحقُّ باسم (العلم) من ترهاتهم التي دونوها في علم الكلام.

وقال الإمام الشوكاني مفنِّدًا دعوى المتكلمين المذكورة، وكاشفًا عن بعض أسباب رسوخ هذه الفكرة فيهم: «... وكثيرًا ما تجد في علم الكلام - الذي يسمونه أصول الدين - قاعدة قد تقررت بينهم، واشتهرت، وتلقفها الآخر من الأول، وخطوها جسرًا، يدفعون بها الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، فإذا كشفت عنها وجدتها في الأصل كلمة قالها بعض حكماء (الكلام)، زاعمًا أنه يقتضي ذلك العقل ويستحسنه، وليس إلا مجرد الدعوى على العقل، وهو عنه بريء؛ فإنه لم يقض بذلك العقل الذي خلقه الله في عباده، بل قضى به عقلٌ تدنَّس بالبدع، وتكدَّر بالتعصُّب، وابتلي بالجهل بما جاء به الشرع. وجاء بعده من هو أشدُّ بلاءً منه، وأسخف عقلاً، وأقلُّ علمًا، وأبعد عن الشرع، فجعل ذلك قاعدةً عقليةً ضروريةً، فدفع بها جميع ما جاء عن الشارع. عرف هذا من عرفه، وجهله من جهله، ومن لم يعرف هذا فليتهم نفسه. فيا لله العجب! من فرية يفتريها على العقل بعض من حرم علم الشرع، ثم يأتي من بعده، فيجعلها أصولًا مقررةً، وقواعد محررةً، ويؤثرها على قول الله ﷻ، وقول الأنبياء.

= «الواضح في أصول الفقه» لا بن عقيل (٣٥٦/٥ - ٣٨٩)، «المحصول» للرازي (٣٣/٦ - ٦٥)، «روضة الناظر» لا بن قدامة (٤١٤/٢ - ٤٣١)، «شرح الكوكب المنير» (٤٨٩/٤). وقد أشبع شيخ الإسلام هذه المسألة بحثًا في «مجموع الفتاوى» (٢٠٣/١٩ - ٢٢٨).

وهكذا تجد في علم (أصول الفقه) قاعدة قد أخذها الآخر عن الأول، وتلقفها الخلف عن السلف، وبنوا عليها القناطر، وجعلوها إمامًا لأدلة الكتاب والسنة: يجيزون ما أجازته، ويردّون ما ردّته، وليست من قواعد اللغة الكلية، ولا من القوانين الشرعية، بل لا مستند لها إلا الخيال المختل، والظن الفاسد، والرأي البحث، ومع هذا: فهم يزعمون أن هذا العلم لا يُقبل فيه إلا الأدلة القطعية، وهي دعوى ظاهرة البطلان، واضحة الفساد؛ فإن غالبها لا يوجد عليه دليل من الآحاد، صحيح ولا حسن، بل لا يوجد آحادي ضعيف. وغالب ما يوجد: الموضوعات التي لا يمترى من له حظ من العلم في كذبها...»، ثم مثل ببعض أصولهم^(١).

المقام السادس

فشل المتكلمين في الحصول على اليقين لانحرافهم في المنهج

ماذا حصل عليه المتكلمون بعد رحلاتهم الطويلة والشاقة بحثًا عن (اليقين) بعد أن زعموا أن القرآن والسنة لا يفيان بغرضهم؟ إذا أردنا أن نقف على النتيجة التي توصل إليها المتكلمون (الأشاعرة والماتريديّة وغيرهم) بعد أن اختاروا المنهج الذي سبق ذكره في المقام الخامس، والذي يتلخّص في اختيار المنطق الأرسطي وسيلة موصلة إلى (اليقين)، نرى أن أئمتهم قد ابتعدوا عن اليقين بحسب بعدهم عن الكتاب والسنة طردًا وعكسًا، ونرى أن تعويلهم على غير المنهج المعصوم لم يفدهم إلا بعدًا عمّا كانوا

(١) «أدب الطلب ومنتهى الأرب» للشوكاني (ص ١٠٣ - ١٠٤).

بصدده، وليس في هذه النتيجة ما يُستغرب؛ إذ إنّ نهاية كلّ من عارض الكتاب والسنة: «السفسطة في العقليات، والقرمطة في السمعيّات... فيصيرون في الشك، والحيرة، والارتياب، وهذا منتهى كلّ من عارض نصوص الكتاب»^(١).

ولذلك نجد: أنّ من سمات أهل الكلام:

- «أنك تجدهم أعظم الناس شكًا واضطرابًا، وأضعف الناس علمًا ويقينًا...»^(٢).

- وأنك تجدهم «أكثر الناس انتقالًا من قولٍ إلى قولٍ، وجزمًا بالقول في موضع، وجزمًا بنقيضه وتكفيرٍ قائله في موضعٍ آخر، وهذا دليلٌ عدم اليقين»^(٣).

وهذه الأمور متولّدة من وجود التناقض في منهج الأشاعرة والماتريديّة، وفي طرق الاستدلال له، ولا شك أنّ هذا يؤدي إلى عدم الثقة فيه.

والسبب الرئيس في كل ذلك: أنهم خاضوا في علم الكلام والفلسفة، وتركوا الاعتماد على الكتاب والسنة، وما كان عليه السلف الصالح^(٤).

وقد سبق بيان أسباب ذمّ السلف لعلم الكلام، ومنها: أنّ

(١) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٢٧/٤).

(٢) المصدر السابق (٥٠/٤).

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» (٢٥٦/٥).

(٤) انظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن المحمود (٨٩١/٢).

الاشتغال به ذريعةً إلى الشكِّ، والحيرة، والاضطراب، كما سبق عرضُ بعض أعلام الأشاعرة، وهم يعبرون عن تلك النتيجة السيئة التي وصلوا إليها لتعويلهم على المناهج المستوردة دون النصوص، وصدق ابنُ عقيل الحنبلي - وهو من أعلامهم - إذ قال: «وقد أفضى الكلامُ بأهله إلى الشكوك، وكثيرٍ منهم إلى الإلحاد، تشمُّ روائح الإلحاد من فلتات المتكلمين»^(١)، كما قال الغزالي: «أكثرُ الناس شكًا عند الموتِ أهل الكلام»^(٢)، «فالشكُّ والحيرة - وخاصةً في المسائل الكبار - من سماتِ أهلِ الكلام»^(٣)، وفي مقدمتهم أعلام الأشاعرة.

ومن هنا نجد: أن أبرزَ أعلام المتكلمين من الأشاعرة قد رجعوا عنه في أخريات أيامهم، أو عبروا عمّا يختلج في صدورهم وهم يخوضون فيه، و«إنَّ من أكبر الدلائل على ذمِّ الكلام وشؤمِهِ، وقلة فائدته، أن يشهدَ تراجعًا، وتخلُّيًا عنه، من أكابره وأئمتِهِ، بل ويشهد منهم نقدًا وتحذيرًا عنه، وندمًا على الاشتغال به، والانخداعِ بمسائله»^(٤).

(١) نقله عنه تلميذه ابنُ الجوزي في «تلبيس إبليس» (ص ٨٥)، ونقله شيخُ الإسلام بنحوه في «درء تعارض العقل والنقل» (٤٨/٨ - ٤٩).

(٢) حكاه عنه شيخُ الإسلام ابنُ تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٨/٤) ولم أقف عليه في كتب الغزالي المتوفرة.

(٣) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن المحمود (٨٩١/٢).

(٤) «موقف المتكلمين من الاستدلالِ بنصوصِ الكتابِ والسُّنة: عرضًا ونقدًا» للدكتور سليمان الغصن (١٠٢/١ - ١٠٣).

ومن الأمثلة على ذم أئمة المتكلمين لعلم الكلام أو رجوعهم

عنه :

١ - الوليد بن أبان الكرابيسي^(١) :

نقل عنه أنه لما حضرته الوفاة قال لبنيه : هل تعلمون أحدًا أعلم بـ(الكلام) مني؟ قالوا : لا ، قال : فتتَّهموني؟ قالوا : لا ، قال : فإني أوصيكم ، أتقبلون؟ قالوا : نعم ، قال : فإني أوصيكم بما عليه أصحاب الحديث ، فإني رأيت الحقَّ معهم^(٢) .

٢ - أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) :

نشأ الأشعريُّ في الاعتزال أربعين عامًا ، ثم رجَعَ عن ذلك ، ولكن إلى الطريقة الكلابية ، وصرَّح بتضليل المعتزلة ، وبالغ في الردِّ عليهم ، ثم وفقه الله ﷻ فأعلن اعتقادَ منهج أهل السنة والجماعة ، وصنَّف كتابه «الإبانة» في ذلك .

٣ - الإمام أبو المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ) :

قال : «يا أصحابنا ، لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفتُ أن الكلامَ

(١) قال عنه الذهبيُّ : «المتكلم ، أحد الأئمة» ، ولم يذكر في ترجمته تأريخ ولادته أو وفاته ، إلا أنه أوردَه في طبقة الإمام الشافعي . انظر : «سير أعلام النبلاء» له (٥٤٨/١٠) ، «تاريخ بغداد» للخطيب (٤٤١/١٣) ، «النجوم الزاهرة» (٢/٢١٠) .

(٢) انظر : «تليس إبليس» لابن الجوزي (ص ٨٤ - ٨٥) ، «سير أعلام النبلاء» (٥٤٨/١٠) ، «العواصم والقواصم في الذبِّ عن سنة أبي القاسم» لابن الوزير (٤/٦٢) .

يبلغ بي إلى ما بلغ: ما اشتغلتُ به». وقال: «لو استقبلت من أمري ما استدبرتُ ما اشتغلتُ بالكلام»

وقال عند موته: «لقد خُضْتُ البحرَ الخُضَمَّ، وخاليتُ أهلَ الإسلامِ وعلومهم، ودخلتُ في الذي نهوني عنه، والآن، فإن لم يتداركني ربِّي برحمته، فالويلُ لابن الجويني، وها أنا ذا أموتُ على عقيدةِ أمِّي، أو قال: على عقيدةِ عجائزِ نيسابور».

وقال في مرض موته: «اشهدوا عليَّ أنّي قد رجعتُ عن كلِّ مقالةٍ تخالفُ السُّنَّةَ، وأنِّي أموتُ على ما يموتُ عليه عجائزُ نيسابور»^(١).

«فتدبّر كلامَ هذا الرجلِ الذي طبقت شهرته الأرضَ، يتضح لك منه أمورٌ:

الأول: حسنُ ثقته بصحة اعتقاد العجائز، وبأنه مقتضٍ للنجاة.

الثاني: سقوطُ ثقته بما يخالفُ ذلك من قضايا النظرِ المتعمقِ فيه، وجزمُه بأنَّ اعتقادَ تلك القضايا مقتضٍ للويل والهلاك.

الثالث: أنه، مع ذلك، يرى أنّ حاله دون حال العجائز؛

(١) انظر: «تلبيس إبليس» (ص ٨٤ - ٨٥)، «المنتظم» (١٩/٩ - ٢٠) كلاهما لابن الجوزي، «بهجة النفوس وتحليلها بمعرفة ما لها وما عليها» لابن أبي حمزة الأندلسي (١/٦٩)، «التسعينية» لشيخ الإسلام (٣/٩٢٤ - ٩٢٥)، «سير أعلام النبلاء» (١٨/٤٧١ - ٤٧٤)، «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٥/١٨٥)، «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي (١/٢٤٥)، «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم» لابن الوزير (٤/٦٢ - ٦٣)، «شرح الفقه الأكبر» لملا علي القاري (ص ١١).

لأنهنّ بقين على الفطرة، وسلّمن من الشكّ والارتياب، ولزمن الصراط، وثبتن على السبيل، فرجى لهنّ أن يكتب الله تعالى في قلوبهنّ الإيمان، ويؤيّدهنّ بروح منه؛ فهذا يتمنى أن يعودَ إلى مثل حالهنّ، وإذا كانت هذه حالّ العجائز، فما عسى أن يكونَ حالّ العلماء السلفين؟»^(١).

٤ - الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ):

انتهى آخرُ أمر الغزاليّ إلى الوقفِ والحيرة في المسائل الكلاميّة، ثمّ أعرضَ عن تلك الطرق، وسلك سبيلَ الصوفيّة، ويُقال: إنه أقبلَ في آخر عمره على أحاديث رسول الله ﷺ ومات والبخاريُّ على صدره^(٢).

ومن أقواله في ذمّ علم الكلام:

«من أشدّ الناس غلوًّا وإسرافًا طائفةٌ من المتكلمين كفّروا عوامّ المسلمين، وزعموا أنّ من لا يعرفُ الكلامَ معرفتنا، ولم يعرف العقائدَ الشرعيّة بأدلتنا التي حرّناها فهو كافرٌ؛ فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده أولًا، وجعلوا الجنّة وقفًا على شزيمة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواترَ من السنّة ثانيًا؛ إذ ظهرَ من عصر الرسول - عليه الصلاة والسلام - وعصر الصحابة حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب، كانوا مشغولين بعبادة الوثن،

(١) «القائد إلى تصحيح العقائد» ضمن «التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل» (٢/٢٣٣).

(٢) «شرح العقيدة الطحاوية» (١/٢٤٣ - ٢٤٤).

ولم يشتغلوا بتعليم الدلائل، ولو اشتغلوا^(١) بها لم يفهموها...»^(٢).
وقال في كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام»^(٣) - وهو مما
كتبه في أخريات أيامه^(٤) - مادحًا لطريقة السلف^(٥) أنهم: «ما

(١) في نسخة من المطبوع: «ولو شغلوا»، والمثبت أولى.

(٢) «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» للغزالي (ص ٨١).

(٣) (ص ٨٢ - ٨٣).

(٤) قيل: قبل وفاته بأيام، وقد أفاد الدكتور عبد الرحمن بدوي أنه ورد في
نهاية المخطوط رقم (١٧١٢) بمكتبة (شهد علي باشا) باستانبول [وتاريخ
نسخ هذه النسخة يعود إلى سنة (٥٥٠٩هـ)]: أن الغزالي فرغ من تأليف هذا
الكتاب في أوائل جمادى الآخرة سنة (٥٥٠٥هـ)؛ أي: قبل وفاته بأيام، إذ
كانت وفاته في ١٤ جمادى الآخرة من السنة نفسها. انظر: «مؤلفات
الغزالي» للدكتور عبد الرحمن بدوي (ص ٢٣١ - ٢٣٣)، مقدمة محقق
«إلجام العوام» (ص ٢١).

(٥) هناك نصوص كثيرة للغزالي غير ما ذكرتها في المتن، ويأتي تصنيفه
لـ«إلجام العوام عن علم الكلام» تأكيدًا لرأيه في علم الكلام، والذي قد
صرح في كتابه «المنقذ من الضلال» والذي ألفه قبل وفاته بخمس
سنوات، أنه كان «غير وافٍ بمقصوده»، و«غير كافٍ في حقه، وغير شافٍ
لدائه الذي كان يشكوه» «المنقذ» (ص ٢٩). وهذا الشعور من الغزالي،
وذمه لعلم الكلام، كافٍ لأن يعتبر به من كان يتمتع بأدنى مسكة
من العقل.

وهذا لا يعنى أن الغزالي قد قرّر في هذا الكتاب - بعد أن نفّض يده
من علم الكلام - الرجوع إلى مذهب السلف، وانطلق فيه من أصولهم،
كما قد يظنّه كثير من الناس، اغترارًا منهم بإصرار الغزالي في هذا
الكتاب بشكل ملحوظ على نسبة كل آرائه إلى (السلف)، وزعمه أنه ينصر
مذهب السلف بتلك الوجوه الكثيرة التي ذكرها. بل الكتاب - كما =

زادوا... على أدلة القرآن... وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات، وتحريير طريق المجادلة... كل ذلك لعلمهم بأن ذلك ماثر الفتن، ومنبع التشويش، ومن لا يقنعه أدلة القرآن، لا يقمعه إلا السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان».

وقال في أدلة المتكلمين: «وما أخذته المتكلمون وراء ذلك من تنقيير وسؤال، وتوجيه إشكال، ثم اشتغال بحله: فهو بدعة، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى. والدليل على تضرر الخلق به: المشاهدة، والعيان، والتجربة، وما ثار من الشر منذ نبغ المتكلمون وفشت صناعة الكلام، مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك. ويدل عليه أيضا: أن رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم، لا لعجز منهم عن ذلك؛ فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه، ولخاضوا في تحريير الأدلة خوفاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض»^(١).

= استخلصت ذلك من قراءته - أبعد ما يكون من منهج السلف في تقرير العقيدة، وأشد خطراً على القراء؛ لما أشرت إليه. وخلاصة رأي الغزالي في علم الكلام: أنه لا يجوز الخوض فيه للعوام، وهم كل من لم يصل إلى درجة (العالم) عنده، أما من وصل إلى درجة (العالم) فله الخوض فيه.

وانظر رأي شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في منطلق الغزالي في هذا الكتاب، وفي (فيصل التفرقة بين الإيمان والزندقة) في «درء تعارض العقل والنقل» (١٠/٢٧٠، ٢٨٢ - ٢٨٣)، و«الصفدية» (١/٢٣٧ - ٢٣٨).

(١) «إلجام العوام عن علم الكلام» (ص ٨١ - ٨٢).

وقد سبق في المطلب الثاني من هذا المبحث^(١) نقل كلام طويل للغزالي، ذم فيه علم الكلام، وشهد بأنه هو السبب في إثارة الشبهات، وتحريف العقيدة، والابتعاد بها عن الجزم واليقين، بل والوقوع في الشك والظن، وأكد شهادته بأنه لم يقل هذا القول إلا بعد الخبرة الطويلة والدراسة العميقة له^(٢).

٥ - الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم) (ت ٥٤٨هـ):

وهو من المتكلمين المعروفين، وهو الذي خلف الغزالي في المدرسة النظامية ببغداد قبل وفاة الغزالي بعام فقط^(٣)، وقد قال في مقدمة كتابه «نهاية الأقدام في علم الكلام»^(٤):

«فقد أشار إلي من إشارته غنم، وطاعته حتم، أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول... ولعله استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم، لعمري: لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذقن، أو قارعاً سن نادم»

(١) في المطلب الثاني منه، (ص ١١٢٩ - ١١٣١) من الرسالة.

(٢) حيث قال: «وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي ربما خطر ببالك: أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام، ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى تعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود». انظر: (ص ١١٣٠) من هذه الرسالة.

(٣) انظر: مقدمة «تهافت التهافت» للدكتور محمد عابد الجابري (ص ٢٤).

(٤) (ص ٣).

وهذا إعلانٌ من الشهرستاني صراحةً أنه «لم يجن من خوضه هذا الفن، وسلوكه هذا المسلك، إلا الحيرة والندم، وأن ذلك ليس له وحده، بل لكل من خاض في مثل ما خاض فيه . . . وهذا يبين لنا حال المؤلف التي كان يعيشها عندما كان يخوض في علم الكلام والفلسفة، ودليل على ندمه وأسفه لاتباعه ذلك المسلك الذي أوقعه في تلك الحيرة والشك»^(١).

وقد عارضه الأمير الصنعائي بيتين رائعين قائلاً:

لعلك أهملت الطواف بمعهد الـ رسول، ومن لاقاه من كل عالم
فما حار من يهدي بهدي محمد ولست تراه قارعاً سنّ نادم^(٢)
ويقول الشهرستاني أيضاً: «فعلیکم بدین العجائز، فهو من أسنى
الجوائز»^(٣).

٦ - فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ):

وهو إمام متأخري المتكلمين على الإطلاق، وأعظمهم شأنًا، وأطولهم باعًا في هذا المجال، ونراه يقول:

نهاية أقدام العقول عقالٌ وغاية سعي العالمين ضلالٌ
وأرواحنا في وحشة من جسوننا وحاصل دنيانا أذى ووبالٌ

(١) «منهج الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل)» لمحمد بن ناصر بن صالح السحياني (ص ١١٥).

(٢) نقل هذين البيتين محقق «درء تعارض العقل والنقل» الدكتور محمد رشاد سالم من بعض نسخ (الدرء)، وذكر أن الأمير الصنعائي كتب هذين البيتين ردًا على الشهرستاني. «الدرء» (١/١٥٩ - هامش).

(٣) «نهاية الأقدام في علم الكلام» له (ص ٤).

ولم نستفد من بحثنا طولَ عمرنا سوى أن جمعنا فيه: قيلَ وقالوا^(١) ثم قال: «لقد تأملتُ الطرقَ الكلاميةَ، والمناهجَ الفلسفيةَ، فما رأيتها تشفيَ عليلاً، ولا تُروِي غليلاً، ورأيتُ أقربَ الطرقِ طريقةَ القرآن، اقرأ في الإثبات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ﴾ [طه: ١١٠]، وَمَنْ جَرَّبَ مِثْلَ تَجْرِبَتِي عَرَفَ مِثْلَ مَعْرِفَتِي»^(٢).

التائج:

أولاً: من الملاحظ: أن هؤلاء الذين وردَ ذكرهم فيمن رجَعَ عن علم الكلام، أو ذمَّه، وأبان عن ضرره على الاعتقاد، وأنه سبب في الحيرة والشك: يُعدّون أهم وكبار أعلام الأشاعرة على الإطلاق:

أ - فأبو الحسن الأشعريُّ مؤسسُ هذا المنهج، الذي أريدَ به الجمعُ بين النصوص وبين العقل، وهو عبارة عن آراء فلاسفة اليونان وغيرهم.

ب - والجوينيُّ يعدُّ أهم شخصيّة في تطوّر المذهب الأشعريِّ،

(١) الأبيات في: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (٢٨/٢) - (ص ٤٣٠) من ط العلمية -، «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣/٣٨٣)، «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (٩٦/٨)

(٢) انظر: «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٦٠)، «تاريخ الإسلام» للإمام الذهبي، الطبقة (٦١)، (ص ٢٠٥)، «شرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي (١/٢٤٤).

ودفعه إلى أحضانِ العقل، وهو إمامُ الأشاعرة والماتريدية على السواء.

ج - أمّا الغزاليُّ فهو أهمُّ شخصيّة على الإطلاق في المذهب الأشعري، وهو على رأس الشخصيات التي كان لها الأثر الأكبر في نشر الأشعرية، وإليه يرجع الفضلُ الأكبر في توطيد هذا المذهب والتمكين له^(١).

د - أمّا الشهرستانيُّ: فهو الذي خلفَ الغزاليَّ في (نظامية بغداد)، ولم يكن ذلك إلا لمكانته العلميّة التي تبوأها، وقد عبّر الشهرستانيُّ عمّا يعتوره من القلقِ والاضطرابِ، في مفتتحِ أهمِّ كتبه في علم الكلام، وهذا على العكس ممّا يشعرُ به المرءُ - عمومًا - من السعادة في بداياتِ أعماله التي يعتبرها عصارةَ حياته، مما يلقي الضوء على حالة الشهرستانيِّ النفسية، وهو يزاوُلُ تأليفَ هذا الكتاب استجابةً لأمرٍ من «إشارته غنم، وطاعته حتم»^(٢).

هـ - أمّا فخر الدين الرازيُّ: فهو المرادُ بـ(الإمام) عند كلِّ من تأخر عنه، ولا تضاهيه أيُّ شخصيّة ممن تأخر عنه. فكلُّ شخصيّة من هؤلاء تعتبرُ أهمَّ شخصيّة في الحقبة الزمنية التي كانوا فيها.

وكلامُ هؤلاء - وهم يمثلون أهمَّ منظري هذا المذهب الكلامي - أوضح دليلٌ على فساد المنهج الذي سلكوه.

(١) صرّح بكل هذا - فيما يتعلق بالغزاليِّ - الدكتور أحمد صبحي في كتابه «علم الكلام: الأشاعرة» (٢/٣٨ - ٣٩، ٨٧ - ٨٨).

(٢) مقدمة «نهاية الإقدام» له (ص ٣).

ثانياً: لم أهتمّ بذكر أعلام المعتزلة الذين لهم نصوصٌ تدلُّ على ندمهم من الاشتغالِ بعلم الكلام، وهي قليلةٌ^(١) مقارنةً بما نجده لدى الأشاعرة.

تُرى، ما السببُ في ذلك؟

هل الأمرُ راجعٌ إلى أنّ المعتزلةَ أقربُ إلى الحق من الأشاعرة والماتريديّة حيث قلّ في أئمتهم هذا الشعور؟

والجواب: أن الحقَّ أنّ الأشاعرة والماتريديّة أقربُ إلى الحقِّ من المعتزلة، وإنما السببُ في ذلك: كثرةُ الاضطراب في المنهج التلفيقي، الذي انتهجه الأشاعرة والماتريديّة، حيث زعموا أنهم يرُدُّون على المعتزلة، بينما هم ينطلقون من أصولهم في أصول المنهج، ويزعمون أنهم يمثلون أهل السنّة والجماعة، وأصولهم هي أصولُ المبتدعة الذين انتدبوا للردِّ عليهم.

وبذلك كانت السمةُ البارزةُ فيهم هي الاضطرابُ والحيرة، وقد أفضى ببعض كبارهم إلى إعلان الرجوع عن هذا المنهج كما رأينا قبل قليل.

أمّا المعتزلة، فمع أنّ الاختلافَ فيهم أكثرُ من الاختلافِ الموجودِ عند الأشاعرة^(٢)، إلّا أنهم متسقون مع منهجهم، وإن كان أفسدَ من منهج الأشاعرة، فترى أحدَ أئمتهم يصرِّح - بعد أن قرّر عدم جواز الاحتجاج بالأدلة السمعية في التوحيد والعدل -: «فإن قال [أي: المعارض]: فيجب أن تقولوا: إن ما في القرآن لا يدل

(١) ذكر بعضُها الإمامُ ابنُ الوزير في كتابه «العواصم والقواصم» (٤/٦٠، ٦٦).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (٤/٥١ - ٥٢).

على التوحيد والعدل، وأن لا تحتجوا بذلك على المخالفين، قيل له: ليس يصح الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نوره لنين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشد تمسكًا به، ونبين أن القرآن كالعقل، في أنه يدل على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد»^(١).

فهذا المعتزلي لا يستحي من التصريح بهذا الباطل، فهو صريح في منهجه، منسجم مع باطله أكثر من الأشاعرة، لما تقدم بيانه^(٢).

ثالثاً: إن رجوع بعض أئمة المتكلمين، وذم بعضهم لعلم الكلام، وتأكيدهم أن الحق إنما هو في الكتاب والسنة دون ما كانوا عليه من الكلام: فيه دلالة واضحة على بطلان ما كانوا عليه، وهو حجة قاطعة على أن تعويل السلف على النصوص الواردة عن الله وعن رسوله ﷺ إنما كان نابعا من اعتقاد جازم وإيمان عميق: أن الهدى، والرشاد، والطمأنينة القلبية، لن تكون إلا باتباع

(١) «المغني في أبواب العدل والتوحيد» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٩٤/١٧). وقد فصل أكثر في هذا الموضوع في كتابه «متشابه القرآن» (ص ٩).

(٢) وقد فسر الإمام ابن الوزير قلة وجود مثل هذا الاعتراف في المعتزلة بقوله: «وإنما قل ذكر مثل ذلك في كلام المعتزلة لقنوعهم بالاستدلال الذي يصحبه تجويز ورود الشك والشبهة، واعتقادهم أنه علم، وذلك مردود عليهم كما مر تقريره. فكأنهم في الحقيقة قنعوا بالظن، وحسبوه علما، وقطعوا باستحالة حصول أكثر منه، بخلاف من طلب العلم المستند إلى المقدمات الضرورية...». «العواصم والقواصم» له (٦٥/٤ - ٦٦).

الوحي المنزَّل^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: «فمن اعتبر ما عند الطوائف الذين لم يعتصموا بتعليم الأنبياء وإرشادهم، وإخبارهم: وجدّهم كلّهم حائرين، ضالين، شاكين، مرتابين، أو جاهلين جهلاً مركّباً، فهم لا يخرجون عن المثليين اللذين في القرآن: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوَفَّيْتُهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُهُ لَمْ يَكِدْ عَلَيْهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النور: ٣٩، ٤٠]»^(٢).

وقال رَحِمَهُ اللهُ فِي كَلَامٍ مَّهِمٍ: «ولكن من عرف حقائق ما انتهى إليه هؤلاء الفضلاء الأذكياء: ازداد بصيرةً وعلماً ويقيناً بما جاء به الرسول ﷺ، وبأنّ ما يُعارضون به الكتاب والسنة من كلامهم الذي يُسمونه عقليات: هي من هذا الجنس الذي لا ينفق إلا بما فيه من الألفاظ المجملة المشتبهة، مع من قلت معرفته بما جاء به الرسول ﷺ وبطرق إثبات ذلك، ويتوهّم أنّ بمثل هذا الكلام يُثبت معرفة الله وصدق رسله، وأنّ الطعن في ذلك طعن فيما به يصير العبد مؤمناً، فيتعجّل ردّ كثير مما جاء به الرسول ﷺ؛ لظنه أنه بهذا الردّ يصير مصدّقاً للرسول في الباقي.

(١) «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» للدكتور عبد الرحمن المحمود (١٨٩٢/٢).

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١٤١/١٣).

وإذا أمعن النظر: تبين له أنه كلما ازداد تصديقاً لمثل هذا الكلام: ازداد نفاقاً ورداً لِمَا جاء به الرسول، وكلما ازداد معرفةً بحقيقة هذا الكلام وفساده: ازداد إيماناً وعلماً بحقيقة ما جاء به الرسول . . .

ولهذا قيل: إن حقيقة ما صنّفه هؤلاء في كتبهم من الكلام الباطل المحدث المخالف للشرع والعقل: هو ترتيبُ الأصول في تكذيب الرسول، ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول.

ولولا أن هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولاً ودينًا مقبولاً، يردّون به نصوص الكتاب والسنة، ويقولون: إن هذا هو الحق الذي يجب قبوله، دون ما عارضه من النصوص الإلهية والأخبار النبوية، ويتبعهم على ذلك من طوائف أهل العلم والدين ما لا يحصيه إلا الله؛ لاعتقادهم أن هؤلاء أحذق منهم وأعظم تحقيقاً - لم يكن بنا حاجة إلى كشف هذه المقالات^(١).

يكشف شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ هنا سبب وقوع هؤلاء الأذكياء فيما وقعوا فيه من تكذيب النصوص، وأن حالهم التي وصلوا إليها تبعث على العبرة والاعتبار، وأن أصولهم التي أصّلوها هي أخرى أن يُقال عنها إنها: «ترتيب الأصول في تكذيب الرسول»!! .



(١) «درء تعارض العقل والنقل» (٢/٢٠٦ - ٢٠٧).

المطلب الرابع

تلخيص (علم الكلام) في صورته النهائية عند الأشاعرة والماتريديّة

- ما هو (علم الكلام)؟!

- ما هو دور علم الكلام؟

قد يستغربُ القارئ المتابع معنا: هذا العنوان في خاتمة كلامي عن (علم الكلام)، والذي ابتدأته بتعريف علم الكلام، بل واستعراض بعض التعريفات المشهورة له، ولكنَّ القارئ معذورٌ في ذلك، نظرًا لتشابك الموضوع، ولضخامة الجهود التي بُذلت في تقرير شرعية علم الكلام بأساليب متنوعة، الأمر الذي يعقد الوصول إلى حقيقة الأمر في هذا الموضوع.

وإنني أعتبر ما كتبتُه حول هذا العلم ناقصًا، ليس من ناحية التقرير فقط، وإنما من ناحية المضمون والمحتوى أيضًا؛ إذ لا زالت هناك قضايا مهمّة جدًّا لم أتعرض لها بالبحث، وهذا يرجع إلى طبيعة رسالتي، حيث إنني أرى أنها لن تتحمّل أكثر من هذا (التطويل).

إذًا: ما هو علم الكلام؟!

إنّ الإجابة الصحيحة على هذا السؤال من شأنها أن تطوي

صفحة الخلاف العريض حول علم الكلام، وتؤدي إلى موقفٍ موحدٍ إزاء علم الكلام، ولو ممن تقاربت وجهات نظرهم فيه، أو ممن تقاربت دعاويهم في أبرز مسأله.

ولكن، للأسف، نرى الكثرة الكاثرة من المتكلمين، ومن المتأثرين بهم، يبدؤون بحوثهم في علم الكلام بالمغالطات الهوجاء، بدايةً من تعريفه، والذي يُعتبر نقطة الانطلاق، فمن هنا تبدأ رحلة المفاهيم الخاطئة والمغلوطه حول علم الكلام، فتجد حشدًا هائلًا من المؤلفات تدور حول تمجيد دور علم الكلام^(١)، واختلاق

(١) سبق موقف التفازاني منه، وأنه مصدر اليقين، ومما قالوا فيه:

١ - قال الدكتور جمال المرزوقي في كتابه «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» (ص ٢٨): «يتبين لنا إذا هدف هذا العلم، وهو المحافظة على عقائد المسلمين من تحديات الأفكار الدخيلة، وقيادة مسيرة الحضارة الإسلامية في طريقها الإسلامي، وليس هناك علم يتصدى لذلك غير هذا العلم، فهو حيث يعنى بأصول الدين وعقائده - تلك التي قامت على أساسها الحضارة الإسلامية - يقوم بمهمة قيادة هذه الحضارة... وهكذا احتفظت حضارة المسلمين بجوهرها الإسلامي، وكان للمتكلمين في هذا المجال فضلٌ يُذكر، بل يكاد المرء يؤخذ من هول تصوّره لِمَا كان يمكن أن يحدث لو لم يقبض الله لهذه الأمة أولئك الغيارى، الذين لم يألوا جهدًا في الدفاع عن حياض الإسلام ضدّ التيارات الفكرية الدخيلة، التي كانت تستهدف الإسلام من جذوره، أو إذا وجدت تلك التحديات فراغًا عند المسلمين، والتقت فيهم بالمواقف السلبية...».

٢ - ويصرّح الدكتور علي مصطفى الغرابي في كتابه «تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين» (ص ١٨٥): «أنّ علم الكلام «يمثل - بحق - نهضة المسلمين الفكرية». ثم يضيف (ص ١٨٦): =

= أن لأبي الهذيل المعتزلي «فضلاً عظيماً على نشأة هذا العلم عند المسلمين». ويقول فيه (ص ١٠١) عن واصل بن عطاء - رأس المعتزلة -: «إنه يكفي في حكمنا على واصل: أنه رئيس هذه الفرقة العظيمة (فرقة المعتزلة) صاحبة الأبحاث الكلامية، والتي تركت للمسلمين تراثاً فلسفياً له قيمته، والتي فتحت أمام العقيدة الإسلامية طريق البحث المنطقي، مما جعل أصحاب الديانات الأخرى يقفون عن هجوم هذه العقيدة الجديدة، والذين كانوا يريدون أن يثاروا لأنفسهم منها بطريق الجدل الكلامي، فلما رأى منهم المعتزلة هذا، مروا على أساليبهم، وأتقنوها، وحاربوهم بمثل سلاحهم، ولو وقف الأمر عند الاحتجاج بالقرآن والحديث لَمَا انقطعت غارات المخالفين عن هذا الدين؛ لأنهم لا يؤمنون بهما، فلا يكون هناك طريق لإقناع هؤلاء إلا باستعمال الأدلة المنطقية، والأساليب الجدلية التي ألفوها، والذين استعملوا معهم هذه الأساليب هم المعتزلة...».

ويمضي هذا الجاهل في جهله المركب قائلاً - بعد ما ذكر من زهد واصل - (١٠١): «إنه رغم كل هذا: فقد رأينا أن كتاب الفرق من الأشاعرة قد كفره، ولم يقف الأمر عند تكفير الأشاعرة له، بل كفره كذلك أصحاب الحديث، وجعلوه رجل سوء، ولا أعرف أي سوء في رجل أوقف نفسه للدفاع عن الدين الإسلامي...».

كما أنه قد دافع هذا الدكتور عن جهم دفاعاً حاراً (ص ٢٦ - ٢٧). وكل ما مر عنه في الدفاع عن علم الكلام هو الذي يردده المدافعون عنه بشتى الأساليب، انظر - مثلاً -: «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام» (ص ٣١)، «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» (ص ٩ - ١٠) كلاهما للدكتور يحيى فرغل.

٣ - ويقول العلامة شبلي نعماني الهندي في كتابه «علم الكلام أور كلام» (ص ١١٨) ما ملخصه بالعربية: إن مئة علم الكلام على المسلمين، والتي لن تنساها الأجيال أبداً، هي: أنه كان سبباً في التحرر من تبعية اليونانيين، فلم يكن يتجاسر أحد أن ينتقد مسائل الفلسفة اليونانية التي =

مبرراتٍ معقولةٍ لنشأته، وافتعال الآراء المناسبة لتبرير تطوره، كل ذلك من شأنه الإسهام في غياب الإجابة الصحيحة عن تعريف علم الكلام. وما ذكرته من النماذج في أول هذا المبحث لا يخرج عن هذا الإطار.

ولكي نحدّد القضية أقرب ما تكون إلى الدقة، ونستطيع الإجابة على السؤال السابق، أضع الملاحظات التالية:

١ - إن مدار بحثي هو (كلام) الأشاعرة والماتريديّة، فلن أتحدّث عن (كلام) المعتزلة؛ لأنه مرفوض حتى عند الأشاعرة والماتريديّة، ومن هنا ذهب بعضهم إلى إضافة بعض القيود في

= اكتسبت صبغة (العلمية) و(اليقينية) لولا نهوض المتكلمين بذلك، وأول من بدأ الردّ على الفلسفة هو النظام المعتزلي، ثم الجبائي...».

ولا شك أنّ عكس الكلام المذكور هو الصحيح؛ لأن المتكلمين وإن ردّوا على الفلسفة، إلا أنّ سقوطهم في أحوال الفلسفة والمنطق بحجة انتقاء الصالح من ذلك، وشغفهم بالفلسفة، جعلهم يتعدون عن النصوص، ويعتمدون على المنطق اليوناني مصدرًا لليقين، كما سبق التفصيل في ذلك، ولقد أحسن الدكتور يحيى هويدي حين قال: «تنقسم الفلسفة الإسلامية في تاريخها... إلى علم الكلام والفلسفة، وكان أمام علماء الكلام التراث اليوناني، الذي شغفوا به، وأقبلوا عليه دراسة وتفسيرًا، وكان أمامهم العقيدة، التي لم يكونوا يبحثونها، فقد كانت مهمتهم أن يقولوا: إن الفيلسوف اليوناني في النقطة كذا لم يتعارض مع العقيدة، بالاستشهاد ببعض الآيات، وذلك ذرًا للرماد في العيون، وتبرئة لموقفهم»، ثم تكلم عن الفلاسفة الإسلاميين، ومن تأثر بهم في العصر الحديث. «أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة» المنعقدة في «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» (ص ٢١٩ - ٢٢٠).

تعريف علم الكلام لإخراج (كلام) المعتزلة عن مسمى (علم الكلام)، كما سبق عن ابن خلدون.

٢ - يجب أن يكون حديثنا الآن في علم الكلام المتداول الآن عند الأشاعرة والماتريديّة، والذي يمثل الصورة النهائية التي وصل إليها، بعد أن مرّ بمراحل عديدة، وهذه المرحلة تبدأ بعد الجويني، وخير ممثل لها هو الرازي ومن تبعه؛ كالأمدي، والإيجي، والتفتازاني، وأمثالهم.

وإليك - أخي القارئ - فيما يلي عرضاً مختصراً جداً لما يقدمه علم الكلام في صورته النهائية^(١):

أولاً: مصدر التلقّي:

مصدر التلقّي عند الأشاعرة والماتريديّة في باب الصفات ونحوه هو العقل، وقد سبق مراراً^(٢) توضيح هذه المسألة لأهميتها، وتتجلى هذه الحقيقة من خلال ما يلي:

أ - صرّح أئمتهم بالتقسيم الثلاثي للأصول العقديّة بحسب نوع الدليل، وبينوا أنّ الدليل العقليّ ينفرد بأصول المسائل العقديّة وأهمّها، فلا يحتجّ بالأدلة النقلية في الأصول^(٣).

(١) استفدت في هذا العرض من مقال الدكتور سفر الحوالي بعنوان «منهج الأشاعرة في العقيدة»، والمنشور في «مجلة الجامعة الإسلامية»، العدد (١٦)، السنة (١٦)، مع إضافات تناسب المقام.

(٢) انظر الصفحات: (٥٣٦ - ٥٣٩) من هذه الرسالة.

(٣) انظر - إضافةً إلى المصادر السابقة في الصفحات الماضية المشار إليها في الهامش السابق - : «شرح العقيدة الطحاوية» للبابرتي الماتريدي (ص ٣٠).

ب - كما صرّح أئمتهم؛ كالجويني، والبغدادي، والغزالي، والآمدّي، والرازي، والإيجي، من الأشاعرة^(١)، وأبي المعين النسفي، واللامشي، والتفازاني، وابن أبي شريف، من الماتريديّة^(٢):
بتقديم العقل على النقل عند التعارض.

وصرّح بعضهم بأنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة أصل من أصول الضلالة^(٣).

بل وصل الأمر ببعضهم إلى أن قال: إنّ ذلك من أصول الكفر^(٤). ونعوذ بالله من هذا الضلال المبين.

(١) انظر ما سبق في مبحث تقديم العقل على النقل.

(٢) انظر: «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (١/١٢٩)، «التمهيد لقواعد التوحيد» لأبي الثناء اللامشي (ص ٥٨)، «شرح المقاصد» للتفازاني (١/٢٨٣)، «المسامرة شرح المسامرة» لابن أبي شريف (ص ٣٢ - ٣٣).

(٣) قال أحمد الصاوي المالكي الأشعري (ت ١٢٤١هـ): «ولا يجوز تقليد غير المذاهب الأربعة ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية!! فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضلّ، وربما أذاه ذلك للكفر؛ لأنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر!!». «حاشية الصاوي على تفسير الجلالين» (٣/١٠).

ومن روائع كتب العلامة الشيخ أحمد بن حجر آل بوطامي القطري كتابه «تنزيه السنة والقرآن عن أن يكونا من أصول الضلال والكفران»، وهو مطبوع يرد فيه على أمثال الصاوي المذكور.

(٤) كما صرّح بذلك السنوسي (ت ٨٨٥هـ) في «العقيدة الكبرى» (ص ٨٢ - ٨٣) - طبعة (حواش على شرح الكبرى للشيخ إسماعيل الحامدي) قائلاً: «وأما من زعم أنّ الطريق إلى معرفة الحق الكتاب والسنة، ويحرّم ما سواهما، فالردّ عليه: أنّ حجيتهما لا تُعرّف إلّا بالنظر العقليّ، وأيضاً: فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها كفر عند جماعة، [أ] وابتدع».

ج - صرّح الرازي، وتبعه التفتازاني وغيره: بأن نصوص الكتاب والسنة ظنية الدلالة، ولا تفيد اليقين إلا إذا سلمت من عشرة عوارض، وسلمت بعد هذا من المعارض العقلي، بل: من احتمال المعارض العقلي، كما هو رأي الرازي.

د - خصّوا (السنة) بطعنة مسمومة أخرى - غير ما تقدم - وهي أنها لا تقبل في العقيدة لأنها أخبار آحاد لا تفيد إلا الظن، والظن لا يؤخذ به فيما سبيله القطع، وبذلك أقصوا السنة عن مجال العقيدة.

وإن تظاهروا بتقسيم السنة إلى متواتر وآحاد^(١)، قالوا: إن ذلك «لا يخلو: إما أن يتواتر، أو يُنقل آحادًا. والآحاد: إن كان نصًا لا يحتمل التأويل: قطعنا بإفتراء ناقله، أو سهوه، أو غلظه. وإن كان ظاهرًا: فظاهره غير مراد. وإن كان متواترًا: فلا يتصوّر أن

= ويقول فيه (ص ٣٨٠ - ٣٨١) - طبعة الدسوقي -: «أصول الكفر ستة... [وذكر في السادس]: والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، للجهل بأدلة العقول...». ويضيف (ص ٣٨٣): «والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلال الحشوية، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملاً بظاهر قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾»، ﴿ءَأَمِنُم مِّن فِي السَّمَاءِ﴾، ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَدَنِي﴾، ونحو ذلك».

(١) وهذا لا يعدو أن يكون أمرًا شكليًا لا علاقة له بالواقع، حيث إن لهم الحرية الكاملة - دون المحدثين - في الحكم على حديث معين بالتواتر، ولو كان ضعيفًا، إذا كان يخدم توجّههم، وكذلك في الحكم على الأحاديث المتواترة، التي حكم عليها المحدثون بالتواتر، بأنها آحاد، إذا كانت تمس أصولهم.

يكون نصًا لا يحتمل التأويل، بل لا بدّ وأن يكون ظاهرًا. وحينئذٍ نقول: الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مرادًا منه^(١).

ثانيًا: التوحيد:

مما لا شكّ فيه: أنّ للتوحيد أهمّيته الكبرى في العقيدة الإسلامية، فهو أول ما يدخل به العبد في الإسلام، وهو مفتتح دعوة الرسل ﷺ، وهو أول واجب على العبد^(٢)، وآخر ما يجب أن يخرج به العبد من الدنيا، وأهمّيته متفقٌ عليه بين طوائف المسلمين، وإنما وقع الخلاف فيه بينهم في مفهومه وحقيقته^(٣).

وإذا أردنا أن نعرف مكانة التوحيد عند المتكلمين، ومدى اهتمامهم به، ومقارنةً منهجهم بمنهج أهل السنة والجماعة في ذلك: فعلينا أن نلقي نظرةً سريعةً في رؤيتهم للتوحيد وأقسامه، وسأوجز ذلك فيما يلي:

التوحيد عند أهل السنة والجماعة معروفٌ بأقسامه الثلاثة، وهي: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات.

أمّا التوحيد عند المتكلمين: فقد قال التفتازاني في ذلك: «التوحيد: الواجب لا كثرة فيه أجزاء، لأنّ المركّب ممكن،

(١) «المسامرة»: لا بن أبي شريف شرح «المسامرة» لابن الهمام (ص ٣٣).

(٢) انظر مقال الشيخ عبد الله الغنيمان في ذلك في «مجلة الجامعة الإسلامية»، العدد (٦٣)، (ص ٤٥ - ٦٤).

(٣) «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» للشيخ عبد الرحيم بن صمايل السلمي (ص ٥ - ٦).

ولا أفراداً، لوجوه...»^(١) ثم ذكرها. ويتلخص موقفهم منه فيما قاله الشهرستاني، حيث قال: «إن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزليّة لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له»^(٢).

ويتلخص من كلامهم: أنّ التوحيد عندهم هو: توحيد الذات (وهو ما أشار إليه التفتازاني في كلامه السابق)، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال، وهو يقابل توحيد الربوبية عند أهل السنة، مع ملاحظة بعض الفروق^(٣).

والنتيجة:

١ - أننا لا نجد عندهم ذكراً لتوحيد الألوهية، فلم يدخلوه في حقيقة التوحيد، ولذلك لم يهتموا به، والحال أنّ هذا القسم من أنواع التوحيد هو عماد الدين، وأول الدين وآخره، وأول دعوة الرسل وآخرها، ولأجله خلقت الخليقة، وأرسلت الرسل، وأنزلت الكتب. ولذلك تجد المتكلمين، بل أئمتهم متلبسين بأنواع من الشرك تحت مسميات كثيرة، فأبي فائدة في هذا العلم إذا كان تعلمه يسبب الجهل في أهم ما في هذا الدين، وأبي شرف ذلك الذي حازه هذا العلم وهو بهذه المنزلة؟!!

٢ - لم يكتفوا بإهمال توحيد الألوهية، بل ابتدعوا بعض الدعاوى الجديدة، التي من شأنها أن تحل محلّ توحيد الألوهية في

(١) «مقاصد الطالبين» (٣١/٤).

(٢) «الملل والنحل» له (٣٧/١).

(٣) انظر: «حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين» (ص ١٢٣).

الأهميّة، أو تقاسمه إياها، أو تساهم في تقليل أهميته. ذلك: أنهم قالوا: إنّ أول واجب هو النظر، أو جزء من النظر، أو القصد إلى النظر... إلى آخر فلسفتهم الفاسدة.

٣ - هذا ما يتعلّق بتوحيد الألوهيّة، والذي كان نصيبه من هذا العلم هو الإهمال.

أمّا النوعان الآخران من التوحيد، اللذان تناولهما المتكلمون في كتبهم، وهما: توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، فنجد أنهم لم يحالفهم التوفيق في تقريرهما، وإليك إشارة موجزة إلى ذلك:

١ - توحيد الربوبية:

توحيد الربوبية هو الإقرار بأنّ الله تعالى ربّ كلّ شيءٍ ومالكه وخالقه ورازقه، وأنه المحيي المميت، النافع الضار، له الأمر كلّ، ليس له في ذلك شريك.

ومذهب السلف أنّ وجود الله تعالى والإقرار به أمرٌ فطريٌّ، معلومٌ بالضرورة، والأدلة عليه في الكون والنفس، والآثار، والآفاق، والوحي: أجلّ من الحصر، ففي كلّ شيءٍ له آية، وعليه دليل.

أمّا الأشاعرة والماتريديّة فعندهم دليلٌ يتيّم، هو دليلُ (الحدوث والقدم)، وهو الاستدلال على وجود الله بأنّ الكون حادثٌ، فلا بدّ من محدثٍ قديم، وأخصّ صفات هذا القديم مخالفته للحوادث، وعدم حلولها فيه، ومن مخالفته للحوادث إثبات أنه ليس جوهرًا، ولا عرضًا، ولا جسمًا، ولا في جهة، ولا في مكان... ثم أطالوا جدًّا في تقرير هذه القضايا.

وقد رتبوا على هذا الدليل من الأصول الفاسدة ما يصعبُ حصره، مثل إنكارهم لكثيرٍ من الصفات؛ كالرضا، والغضب، والاستواء، بشبهة نفي حلولِ الحوادث في القديم، ونفي الجوهرية، والعرضية، والجهة، والجسمية... (١).

وبذلك فقد فارقوا أهل السُّنة والجماعة في أمرين:
الأول: بإنكارهم فطرية معرفة الله.

الثاني: في دليل إثبات وجود الله، حيث عقّدوا الطريقة، ووصلوا في ذلك إلى نتيجة تُلزِمهم بإنكار الحق في كثيرٍ من الأبواب، وخاصة في باب الأسماء والصفات.

وهذا الدليل هو أصل علم الكلام، وهو من أقوى الأسباب المهمة لدم السلف لعلم الكلام (٢).

٢ - توحيد الأسماء والصفات:

أمّا مقرّرات علم الكلام في هذا الباب، فالحديث عنها يطول، وقد تضافرت بدعهم السابقة واللاحقة على هدم أركان هذا التوحيد. فالمعروض منه في كتب الكلام يمثل مدافعةً فعلية عملية للنصوص، وتطبيقاً لمقرّراتهم الفاسدة في ردّها.

ومن أبرز الأصول التي وضعوها لمسوخ هذا الباب هو: تقديم

(١) انظر - مثلاً - : «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني (ص ٣٠ - ٣٦)، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - مزيد تفصيل لهذا في الباب الثاني، الفصل الأول، المبحث الثاني.

(٢) انظر: «الصفدية» لشيخ الإسلام (١/٢٧٤ - ٢٧٥٩)، «درء تعارض العقل والنقل» (٨/١٧٣، ٢٧٤، ٣٠٧).

العقل على النقل، واعتماده أصلاً، وقد سبق التفصيل في ذلك^(١)، فتوحيد الأسماء والصفات عندهم مليءٌ بالإلحاد، والتعطيل، والتحريف.

ثالثاً: الإيمان:

الأشاعرة نصرُوا قولَ جهم في الإيمان، ومذهبُهم قريبٌ من مذهبه؛ إذ أجمعت كتبُهم على أن الإيمان هو التصديقُ القلبي. أمّا الماتريدية: فبعضُهم يتفقون مع الأشاعرة، وكثيرٌ منهم (ومنهم النسفيُّ) ذهبَ إلى أن الإيمان هو التصديقُ مع الإقرار^(٢)، ولكن قال التفتازانيُّ: «ذهبَ جمهورُ المحققين إلى أنه هو التصديقُ بالقلب، وإنما الإقرارُ شرطٌ لإجراء الأحكام في الدنيا... فمن صدَّق بقلبه ولم يقرَّ بلسانه فهو مؤمنٌ عند الله، وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا»^(٣).

وعلى هذا فلا داعي لحرص النبي ﷺ أن يقولَ عمُّه أبو طالب (لا إله إلا الله) لأنه لا شك في تصديقه له بقلبه، وهو ومن شابهه من أهل الجنة على مذهبهم.

هذا، وقد أولوا كلَّ آيةٍ أو حديثٍ وردَ في زيادةِ الإيمان

(١) في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(٢) سيأتي تفصيله في الفصل الخامس من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى -.

(٣) «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني (ص ٩٠ - ٩١)، وانظر: «حاشية قاسم الحنفي على المسامرة» (ص ٢٩٠ - ٢٩٣)، «ضوء المعالي» لملا علي القاري، شرح «بدء الأمالي» للأوشي (ص ١٩ - ٢٠)، وراجع: «الماتريدية: دراسةً وتقويمًا» للدكتور أحمد الحربي (ص ٤٥٣).

ونقصانه، أو وَصَفِ بعضِ شعبه بأنها إيمانٌ، أو من الإيمان^(١).

وفي هذا مخالفةٌ صريحةٌ للنصوص الكثيرة، التي تؤكد زيادة الإيمان ونقصانه، وكذلك النصوص الصريحة في هذا من السلف، من لدن الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - ومن جاء بعدهم.

ومن أخطر آثارِ دعوى أنّ الإيمان هو التصديق فقط: هو إخراج العمل من الإيمان، ومن هنا أغفلوا، وجهلوا، وجَهَلُوا توحيد الألوهية، الذي هو أعظم المطالب الإلهية، وأول دعوة الرسل، وأوضحها في القرآن الكريم والسنة النبوية. ومع ذلك: فقد أخرجوه من أصول الدين، ولم يتكلموا عنه، كما سبق بيانه، وهذا أدى إلى جهل طوائف كثيرة من عوام المسلمين - بل ومتعلميهم - بالتوحيد والشرك، فوقعوا في ضد التوحيد، وهو الشرك بدعاء غير الله، والاستغاثة بهم، واللجوء إلى أهل القبور.

وذلك كله بسبب جهلهم بالتوحيد، وهذا من أخطر ما جناه علم الكلام وأهله على المسلمين.

رابعاً: القرآن:

مذهب أهل السنة والجماعة أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، وأنه تعالى يتكلم بكلام مسموع تسمعه الملائكة، وسمعه جبريل، وسمعه موسى ﷺ ويسمعه الخلائق يوم القيامة.

ومذهب المعتزلة أنه مخلوق.

(١) انظر: «شرح العقائد النسفية» (ص ٩٢ - ٩٣)،

أما الأشاعرة والماتريديّة: فقد ذهبوا من منطلق التوفيقية - التي لم يحالفها التوفيق - إلى أنّ هناك فرقاً بين المعنى واللفظ، فالكلام الذي يُثبتونه لله تعالى هو معنى أزلّيّ أبديّ قائمٌ بالنفس، ليس بحرفٍ ولا صوتٍ، ولا يوصفُ بالخبر ولا الإنشاء.

أمّا الكتب المنزّلة ذات الترتيب والنظم والحروف - ومنها القرآن - فليست هي كلامه تعالى على الحقيقة، بل هي عبارة عن كلام الله النفسي.

وقد قرّر التفازانيّ هذه المسألة على النحو الذي أشرتُ إليه، ولمّا كان مذهبهم في القرآن بعيداً عن العقل والشرع، فقد طوّل التفازانيّ نفسه في تقرير مذهب الفاسد، ومحاولة دفع الاعتراضات الواردة عليه، ولكنّ التكلّف والاضطراب بادٍ عليه من بداية المسألة إلى نهايتها.

وقد صرّح فيه أنّ حقيقة الخلاف بين المعتزلة والماتريديّة والأشاعرة يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه، وأنّ القول بقدم الكلام النفسي وحدوث اللفظي يرفع الخلاف، وأنّ اعتراضات المعتزلة لا تردّ عليهم، بل على الحنابلة القائلين بقدم النظم (القرآن)^(١).

وهذه المسألة من النماذج البارزة للتناقض والاضطراب الذي يقوم عليه المذهب الماتريديّ والأشعريّ.

ولشناعة هذا المذهب، وشعورهم بالاضطراب الواضح فيه، طالما تواصلوا بمثل ما قاله شارح الجوهرة: «ومع كون اللفظ الذي

(١) انظر: المصدر السابق (ص ٤٦ - ٤٧)، وانظر ما سيأتي في: (ص ٢٧٨٣)

من بيان خطأ التفازانيّ في هذه النسبة.

نقروه حادثاً، لا يجوز أن يُقال: القرآنُ حادثٌ (= مخلوقٌ) إلا في مقام التعليم^(١)، على أن بعض متأخريهم يصرّحون بهذا بدون حرج^(٢).

خامساً: القدر:

أراد الأشاعرة هنا أن يوفّقوا بين الجبرية والقدريّة، فاخترعوا نظريّة (الكسب)، وهي في مآلها جبريّة خالصة؛ لأنها تنفي أيّ قدرة للعبد أو تأثيرها، أما حقيقتها النظرية الفلسفية: فقد عجز الأشاعرة أنفسهم عن فهمها، فضلاً عن إفهامها لغيرهم، ولهذا قيل:

مما يُقال ولا حقيقة تحته معقولة تدنو إلى الأفهام الكسب عند الأشعري، والحال عند البهشمي، وطفرة النظام أمّا الماتريديّة: فقد اختلفت مواقف الباحثين في تحديد مذهبهم في المسألة، والذي توصلت إليه: أن أوائلهم لا يختلف مذهبهم عن مذهب أهل السنّة، وهم وإن قالوا بالكسب، إلا أن كسبهم لا يختلف عن الكسب الذي قال به أهل السنّة.

وأما متأخروهم: فلا نجد عندهم إلا مذهب صدر الشريعة (ت ٧٤٩هـ) الذي انحرف في مفهوم الكسب، واختراع القول باستثناء الإرادة الجزئية من كونها مخلوقة لله تعالى، وقد تبعه عليه من بعده

(١) «تحفة المرید» للباجوري، شرح «جوهرة التوحيد» للقاني (ص ٧٢).

(٢) من ذلك ما صرّح به أبو زهرة في كتابه «تاريخ المذاهب الإسلامية» (ص ١٦١) بقوله: «نعم، إن المسألة «مسألة خلق القرآن» محصت ودرست بعد ذلك من الأخلاف، ورأى الكثيرون من مفكّري الإسلام رأي المعتزلة...».

من الماتريديّة، ولا يُعرف لهم - الآن - مذهبٌ غيره، وسيأتي التفصيلُ فيه في الفصل الرابع من الباب الثاني - إن شاء الله تعالى - .

وقد أطال التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ في هذه المسألة كعادته في التثقيقات الكلامية^(١)، وأوردَ على ما قرّره أشياء لم يستطع الانفصالَ عنها، بل أقرَّ بقوة اعتراض المعتزلة على أهل السُنَّة جمعهم بين إثبات الفعل للعبد حقيقةً، وإثبات خلق الله عَجَلًا للفعل^(٢)، وقد أصابَ بعضُ الباحثين فيما قال إنَّ التفتازانيَّ «نتيجة حشر نفسه في زاوية التثقيقات الكلامية، والتحقيقات الفلسفية... قد وقع في الحيرة والربكة، وذلك عند استرساله في بيان معنى (الكسب)...»^(٣).

سادسًا: النبوات:

يختلف مذهب المتكلمين (الأشاعرة والماتريديّة) عن مذهب أهل السُنَّة والجماعة في النبوات بعض الاختلاف، من ذلك:

١ - أنهم يقرّرون أن لا دليلَ على صدقِ النبيِّ إلا المعجزة^(٤)، ولا شكَّ أنّ المعجزة دليلٌ صحيحٌ لتقرير نبوة الأنبياء، ولكنّ القول بأنَّ نبوة الأنبياء لا تُعرَف إلا بالمعجزات: قولٌ غيرُ صحيح لوجوه كثيرة ليس هذا موضع التفصيلِ فيها^(٥).

(١) انظر: «شرح العقائد النسفية» له (٦٠ - ٦٧).

(٢) انظر: المصدر السابق (ص ٦٥).

(٣) «التفتازانيُّ وموقفه من الإلهيات: عرض ونقد» للدكتور عبد الله علي الملا (٤/١٤٩١).

(٤) انظر: «التبصير في الدين» لأبي المظفر الإسفراييني (ص ١٤٥).

(٥) انظر: «الماتريديّة: دراسةً وتقويمًا» للدكتور أحمد الحربي (ص ٣٨١ - ٣٨٧).

٢ - كما يختلفون مع أهل السنة والجماعة في تفسير (المعجزة)، حيث يشترطون في المعجزة - حتى تكون دليلاً صحيحاً على إثبات النبوة - ثلاثة شروط، هي: خرق العادة، والتحدّي، وعدم المعارضة^(١).

وحدّهم المذكور للمعجزة ليس منضبطاً^(٢).

٣ - الصوفيّة منهم؛ كالغزاليّ، يفسّرون الوحي تفسيراً قرمطياً، فيقولون: هو انتقاش العلم الفاضل من العقل الكلّي في العقل الجزئيّ^(٣).

٤ - أمّا في موضوع (العصمة) فينكرون صدور الذنب عن الأنبياء، ويؤوّلون الآيات والأحاديث الكثيرة تأويلاً متعسّفاً متكلّفاً؛ كالحال في تأويلات الصفات^(٤).

(١) انظر: «العقيدة النظامية» للجويني (ص ٦٢ - ٦٣)، «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (٤٧٥/١ - ٤٨٠)، «الملل والنحل» للشهرستاني (٨٩/١)، «المقاصد» وشرحه للتفتازاني (١١/٥).

(٢) انظر الردّ على موقفهم في الموضوع في: «النبوّات» لشيخ الإسلام (١٣٣/١ - ١٣٧، ٩٥١/٢)، «الماتريديّة» للحربي (ص ٣٩١ - ٣٩٥).

(٣) انظر في تفصيل ذلك: دراسة الدكتور حسام الألوسي في كتابه «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي» (ص ٢٧٥ - ٢٧٦) - نقلاً عن مقدمة محقق «بغية المرتاد» (ص ١٥١)، وانظر النقل عنه ورأي شيخ الإسلام في ذلك في: «بغية المرتاد» (ص ١٩٨، ٢٠٤، ٢٠٥)، و«الصفدية» (١/٢٣٧ - ٢٣٨)، وانظر أيضاً: مقدمة محقق «بغية المرتاد» (ص ١١٥). وانظر أيضاً: ما سبق تقريره في مقدمة الرسالة، وذلك في موضوع تأثر المتكلمين بالفلسفة.

(٤) انظر - مثلاً -: «شرح العقائد النسفية» (ص ١٠٢)، «شرح المقاصد» (٥٣/٥ - ٦٠)، وانظر: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية» (١/١٨٠).

ولضعف مذهبهم في النبوات مع كونها من أخطر أبواب العقيدة - إذ كلُّ أمورها متوقفةً على ثبوت النبوة - أغروا أعداء الإسلام بالنيل منه، واستطال عليهم الفلاسفة والملاحدة^(١).

سابعاً: السَّمعيّات:

تكرّر ذكرُ تقسيم الأشاعرة والماتريديّة الأصول العقديّة بحسب الأدلة إلى ثلاثة أقسام^(٢)، والذي يهمنا هنا أنّ السَّمعيّات (وهي الغيبيات من أمور الآخرة، كعذاب القبر، والصراط، والميزان) عندهم من القسم الذي مصدره النقل فقط.

ومخالفتهم لأهل السُّنّة والجماعة في هذا الباب يتجلّى في

الأمور الآتية:

١ - جعلوا - من الناحية النظرية - هذا القسم مما لا يستطيع العقل إثباته أبداً، وجعلوا العقل عاطلاً في هذا الباب، وهذا ليس صحيحاً؛ إذ ليس هناك أصلٌ من أصول العقيدة لا يستطيع العقل إثباته أبداً، فالإيمان بالآخرة - وهو أصلُ كل السَّمعيّات - ليس هو في مذهب أهل السُّنّة والجماعة سمعياً فقط، بل إن الأدلة عليه من القرآن هي في نفسها عقلية، كما أن الفطر السليمة تشهد به. ولكن: لو أنّ العقل حكّم باستحالة شيءٍ من تفصيلاته - فرضاً وجدلاً - فحكمه مردودٌ، وليس إيماناً به متوقفاً على حكم العقل. غاية الأمر: أن العقل قد يعجز عن تصوّره، أمّا أن يحكم

(١) انظر شرح ذلك في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في «النبوات» (١/٦١٢، ٢/٦٤٣ - ٦٤٥).

(٢) انظر ما سبق في (ص ٥٣٦ - ٥٣٩).

باستحالته: فغير وارد أصلاً^(١).

٢ - لم ينسجم الأشاعرة والماتريديّة مع ما قرّروا سابقاً، حيث إنهم يقولون عند ذكر أيّ أمرٍ من أمور السمعيات: «ممكنٌ أخبرَ الصادقُ به»^(٢)، ويقصدون: أننا نؤمنُ به لأنّ العقلَ لا يحكم باستحالته، ولأنّ الشرعَ جاء به.

والسؤالُ هنا:

١ - هل في أمور السمعيات ما يحكمُ العقلُ باستحالته؟

٢ - وما الذي يجب علينا إذا لم يحكم العقلُ بإمكانه؟

إنّ الواقعَ أن الأشاعرة والماتريديّة يحكّمون العقلَ عملياً حتى في أمور السمعيات، ولا أدلّ عليه من تكرار حكم العقل بالإمكان عند كل أمرٍ من أمور السمعيات^(٣).

ونحنُ نتفقُ معهم في إثبات هذه الأمور الغيبية، لكننا نخالفهم في رؤيتهم حول المآخذ والمصدر على النحو الذي سبق.

أمّا مذهبُ أهل السُنّة والجماعة: فلا منافاةَ بين العقل والنقلِ أصلاً، ولا تضخيمَ للعقل في جانب، وإهداره في جانبٍ، وليس هناك أصلٌ من أصول العقيدة يستقلُّ العقلُ بإثباته، كما أنه ليس هناك أصلٌ منها يُحيلُهُ العقلُ أبداً - كما سبق ذكرُهُ -.

وبعد: فهذا أبرز ما يقدمه علم الكلام (كلام الأشاعرة

(١) «منهج الأشاعرة في العقيدة» (ص ٨٨).

(٢) انظر - مثلاً -: «شرح العقائد النسفية» (ص ٧٧).

(٣) انظر ما سبق (ص ٥٠٤).

والماتريديّة) حول هذه الأصول الأساسيّة في العقيدة، وهناك مسائل أخرى لم تُعرّض لها.

فهل يصحُّ أن يُقال: «لقد التزم المتكلمون - على اختلاف فرقهم - بما حدّده القرآن من أصولٍ عامّةٍ في الاعتقاد: التوحيد، أسماء الله وصفاته...»^(١).

وأظنُّ أننا الآن في وضع يمكننا من الإجابة على بعض الأسئلة الملحّة حول علم الكلام، ومن أبرزها:

ما هو علم الكلام؟

ما هو دور علم الكلام؟

أمّا الجواب على السؤال الأول: فأحسنُ ما يكن أن يُقال فيه، هو ما أشار إليه شيخ الإسلام ابن تيمية - وقد سبق وأن نقلته -: أن الجدلَ بالعقل في علم العقائد يُسمّى (كلامًا)^(٢)، وأن مصطلح

(١) «دراسات في علم الكلام والفلسفة» للدكتور جمال المرزوقي.

ولهذا الدكتور أقوالٌ أخرى غريبةٌ، منها: قوله: «ولكنَّ بعض المتكلمين - وخاصة المعتزلة - وقفَ يذودُ عن الإسلام، ويؤكِّدُ التنزيه...»، قال هذا بعد أن ذكرَ عن تسلُّلِ الإسرائيليات في الحديث عن طريق بعض المحدثين من الحشوية، مما تسبَّب في ظهور المجسِّمة، والمشبهة، والحشوية. المصدر المذكور (ص ٢٤). وحديثه عن الإسرائيليات، ورمي المحدثين بالحشو: مأخوذٌ من الدكتور أحمد صبحي، من كتابه «في علم الكلام: المعتزلة» (ص ٤٧)، وهو (أحمد صبحي) بدوره أخذه من الكوثري، دون أن يشيرَ إلى ذلك. وهكذا، ترى هؤلاء الجهال يقلِّدون أمثالهم من الجهال في عظام الأمور المنسوبة إلى الدين، ومع ذلك يرمون أهل السنَّة والجماعة، الذين يتبعون النصوص، بالتقليد!

(٢) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» (١١/٣٣٦).

(أهل الكلام) صار حقيقةً عرفيةً فيمن يتكلم في الدين بغير طريقة المرسلين^(١)، وأنّ مرادَ أئمة السلف بـ(أهل الكلام): «مَن تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة»^(٢).

وقد علمنا أنّ هذا هو واقع علم الكلام، علمنا ذلك من خلال موقف السلف منه، ومن خلال أسباب ذمهم له، ومن خلال ما قدّمه ولا زال يقدّمه، كما تمت الإشارةُ إليه من خلال العرض الموجز.

ومن أخطر الأسباب التي روّجت له هو احتضانُ الأشاعرة والماتريديّة له، وما أعقبه من الاعتقاد بأن هناك (علم كلام سنّي)، والحقيقة أنه ليس هناك ما يسمّى (علم الكلام السنّي)، وأنّ المسمّى بذلك هو (كلام) المعتزلة نفسه في جوهره^(٣)، مع بعض التعديلات الشكلية، التي لا تمسّ المبادئ.

وأما الجوابُ على السؤال الثاني: فهو مرتبطٌ بفهم حقيقة علم

(١) المصدر السابق (١٢/٤٦٠ - ٤٦١).

(٢) «درء تعارض العقل والنقل» (١/١٧٨).

(٣) وممن دندن حول ما يسمّى (علم الكلام السنّي) هو: الدكتور عبد الله علي الملا في كتابه «التفتازاني وأراؤه في «الإلهيات»: عرض ونقد» (١/١٠٩ - ١١٠)، وهذا وإن كان فيه شيءٌ من الصحة إذا نظرنا إلى بداية الكلائية، حيث إنّ بدايتهم كانت مقترنةً بالردّ على المعتزلة، مما جعل بعض الأئمة يحسنون الظنّ بأولئك الكلائية، إلّا أنّ الأمر قد تغيّر بمرور الأيام، بعد أن بدأ الأشاعرة يميلون شيئاً فشيئاً إلى مبادئ المعتزلة، إلى أن انتهى الأمر إلى الاتفاق مع المعتزلة في أغلب الأصول. إلّا أنّ الأشاعرة والماتريديّة لا زالوا يستغلّون تلك السمعة الطيبة التي حصلوا عليها ونالوها في البداية، مع تفاوت الأمر تفاوتاً بيّناً. فالقول بوجود علم كلام سنّي - الآن - يُعتبر ترويحاً لكلام المعتزلة تحت مظلة (السنة). والله تعالى أعلم.

الكلام، والتي ألمحنا إليها فيما مضى، وعليه، فدور الكلام: أنه من السهام التي أصابت الأمة الإسلامية في صميم عقيدتها، وقد تسرّب هذا الداء الخطير إلى جسد الأمة، بل استشرى فيه، بفضل جهودٍ عظيمةٍ متنوعة، قام بها كثيرٌ من المفتونين بحضارات الشرق والغرب.

وهذا العلمُ هو المسؤولُ عن تمزيق صفِّ الأمة، وإحداث الفرق المختلفة، وترسيخ التفرُّق، وإثارة الجدل، ولا يزالُ يفعلُ فعله في إبعاد الأمة عن معين هدايتها، ومصدر قوتها وعزّها، ومنهج سلفها وأئمتها.

وأما ما يُقال:

- إن هذا العلمَ قام بعبء الدفاع عن العقيدة الإسلامية.
- وأنَّ الفرقَ بين المتكلم والفلسفيّ: أن المتكلمَ يعتقدُ ثم يبحث^(١).

(١) كما قال بعضهم في الفرق بين الفيلسوف والمتكلم: «أن الفيلسوف العقليّ يدرس موضوعه دراسةً عقليةً خالصةً، لا ترتبط بدين... أما المتكلمُ: فيبدأ بحثه بالإيمان بالعقيدة إيماناً قلبياً، ثم يذهب كلَّ مذهبٍ للحصول على أدلةٍ عقليةٍ تذكّي هذا الإيمان، وتدفع شبهَ الخصم، فموقفه إذًا، هو موقفُ المدافع عن العقائد، وهذا يعني: أنه يؤمنُ بصحة القضايا التي يدافع عنها أولاً، ثم يُعملُ عقله ثانياً، ويدعمها بالبراهين، فالمتكلمُ يعتمد في منهجه على النصوص الدينية أساساً، وعلى الاستدلال العقليّ كوسيلةٍ». «مباحث في علم الكلام والفلسفة» للدكتور علي الشابي (ص ١٦ - ١٧)، نقلاً عن محاضرات الدكتور أبي الوفاء التفازاني في علم الكلام، وانظر: «فخر الدين الرازي» (ص ٦١٠)، «علم الكلام والفلسفة» =

فكلُّها أفكارٌ لا رصيدَ لها من الحقيقة والواقع؛ إذ أنَّ فاقَدَ الشيء لا يُعطيه، والواقعُ: أنَّ علم الكلام عبارةٌ عن عقيدةٍ ومنهج، وقد صيغت تلك العقائد حسب آراء واضعيها، وحسب المنهج الذي ارتضوه، وهي تختلف قريباً وبعداً عن العقائد الإسلاميَّة بحسب موقع قائلها من النصوص الشرعيَّة.

وإنَّ من الاستهزاء بالإسلام: أن يُعتقَد فيه أنه استمدَّ قوَّته واستمرارِيَّته من جهود أمثال واصل بن عطاء، أو النظام، أو الجبائي... وأمثالهم، الذين عُرفوا بعداوتهم للنصوص، واهتمامهم البالغ بالأفكار المستوردة من الشرق والغرب، وهذا يدلُّ - بدون شك - على تفضيل مصادرهم التي عُنوا بها، على القرآن والسُنَّة، حيث إنَّ المعتنين بهما لم يكن لهم دورٌ يُذكرُ (عندهم) في الدفاع عن الإسلام، كما صرَّح أحدهم^(١) بأنَّ السلف^(٢) «يُمثلون

= للدكتور عادل العوا (ص ١٤ - ١٥)، «المنطلقات الفكرية عند الإمام الفخر الرازي» (ص ١٦١ - ١٦٢)، «الفرق الكلامية» (١١٤ - ١١٥)، وأصلُ الكلام لابن خلدون في «المقدمة» (ص ٤٥٧، ٤٣١).

(١) وهو: الدكتور محمد عبد الستار نصَّار، وذلك في كتابه الذي كتبه دفاعاً عن المنطق وعلم الكلام: «المدرسة السلفيَّة وموقفُ رجالها من المنطق وعلم الكلام» (ص ٥٢١).

(٢) وقد عبَّر عن السلف بـ(المحافظين)، ويقصد بهم السلف، كما صرَّح به في المصدر المذكور (ص ١٢٠). ومن الملاحظ: أن الدكتور المذكور وأمثاله من سلفه ومعاصريه، قد تفتَّنا في تلقيب السلفِ وأتباعهم بما يحلو لهم من الألقاب الذميمة المتنوعة، والتي توحى بأن السلف لم يكونوا يتعاملون مع النصوص بفهم وإدراك، أو أنهم لم يكونوا على مستوىِّ يمكنهم من فهم مقاصد الشريعة، ذلك الفهم الذي رزقه هذا =

بالنسبة للدفاع عن العقيدة موقفاً سلبياً»^(١).

ويكفي خذلاناً أن يعتقد المرء أن الإسلام لم يكن يحمل في نفسه الأساليب التي يمكن أن تقنع أصحاب العقول المستنيرة، بل انتهى دوره بعد أن استطاع أن يقنع السذج من المسلمين^(٢)، ويقصد بذلك الصحابة والتابعين، والذين يمثلون ثلثة هذه الأمة في كل خير.

كما يكفي خذلاناً أن يصرح أحدهم بأن «منهج السلف إن صحَّ مع أولئك الذين يغلبُ على نفوسهم طابعُ الإيمان والتسليم، دون التعمُّق والبحث، فإنه لا يصحُّ مع أصحاب النفوس المسترشدة، والعقولِ الطلعة، سواء كان هؤلاء من المسلمين المستنيرين، أو من غيرهم من أرباب الديانات الأخرى، الذين لا يرتضون إلاَّ المنهجَ العقليَّ، ليكونَ حكماً بينهم في تقرير العقائد»^(٣).

وأخيراً: أرددُ مع العلامة عبد الرحمن المعلمي - رحمه الله تعالى - حيث قال - في معرض الردِّ على علم الكلام -:
«هذا، والمشهورُ بعد الاعترافِ بكفايةِ المأخذين السلفيين

= المفتون وأمثاله. ولا غرابة في ذلك، فقد كان هذا هو أسلوب المبتدعة على مرِّ العصور - على اختلافِ أصنافِهم - في التشهير بأهل السنَّة والجماعة بكلِّ لقبٍ سيء، مع ملاحظة فوارق البيئات والأجواء.

(١) هذا نصُّ كلام الدكتور محمد عبد الستار أحمد نصَّار في كتابه المذكور (ص ٥٢١). وانظر منه (ص ٦٢٨).

(٢) انظر كلام الدكتور النصَّار الآتي بعد أسطر.

(٣) هذا نصُّ كلام الدكتور محمد عبد الستار أحمد نصَّار في كتابه «المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام» (ص ٥٢١). وانظر منه (ص ٦٢٨).

«الشرع والفطرة»، والنهي عن الخوض في علم الكلام والفلسفة: الاعتذار عن الخائضين من المنتسبين إلى السُّنة، بأنهم اضطروا إلى ذلك لدفع شبهات الكفار والزنادقة والملحدين والمبتدعة، الذين يخوضون في دقائق المعقول، ثم يطعنون في الإسلام والسُّنة. قال المعتذرون: ولم يكن ذلك في عهد الصحابة والتابعين، وإنما حدث أخيراً، بعد ضعف الإيمان، وتشوُّف الناس إلى دقائق المعقول، وإعجابهم بأهله، فالخوضُ محدثٌ، لكن لحدوث داعٍ إليه، وباعثٍ عليه، ومقتضٍ له.

وأقول [الكلام للمعلّمي]: أمّا من خاضَ، وحافظ على العقائد الإسلاميّة، كما تُعرَف من المأخذين السلفيّين (الشرع والفطرة)، وكما كان عليه السلف: فعسى أن ينفعه ذاك العذر، وإن كنا نعلمُ أنّ في حجج الحقّ من المأخذين السلفيّين ما يُغني من يؤمن ﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١].

وأما من خاضَ، فغيّرَ، وبدلَ، فهؤلاء هم المبتدعةُ وأتباعهم. فهب أنّ منهم من يُعذر في خوضه، فما عذره في تغييره وتبديله؟! ولاسيّما من بلغ به التغييرُ والتبديلُ إلى القول بأنّ النصوصَ الشرعيّةَ لا تصلحُ حجّةً في العقائد!... فهل هذا هو الذبُّ عن الإسلام وعقائده، الذي يمتنُّ به عليه أولئك الخائضون؟!^(١).

ورحمَ الله شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث يقول: «والسلفُ والأئمةُ كلُّهم ذمّوا الكلامَ المحدثَ وأهله، وأخبروا أنهم يتكلّمون بالجهل، ويُخالفون الكتابَ والسُّنةَ وإجماعَ السلف، مع أنّ كلامهم

(١) «القائد إلى تصحيح العقائد» له ضمن «التنكيل» (٢/٢٣٧ - ٢٣٨).

جهلٌ وضلالٌ، مخالفٌ للعقل، كما هو مخالفٌ للشرع»^(١).
ويقول: «عظمت الفتنة بالكتب المصنفة في الكلام والفلسفة،
حتى آل الأمر بالأفاضل من أهلها إلى الحيرة والشك؛ إذ كان فيها
من الأمور الإلهية مما يخالف المعقول الصريح، والمنقول الصحيح
ما يوجب الحيرة والشك لمن لم يعرف الهدى إلا منها. كما أصاب
ذلك كثيرًا من رؤساء النظار في الكلام المحدث والفلسفة، حتى
دخل ذلك في كلام الفقهاء وأصول الفقه ما دخل...»^(٢).



(١) «درء تعارض العقل والنقل» (١٧٣/٨).

(٢) «جامع المسائل لشيخ الإسلام» (٢/٢٧٩ - ٢٨٠).

المبحث السادس

منهجه في التعامل مع أهل السنة وغيرهم

من آثار منهج المتكلمين الذي عارضوا به صحيح المنقول في معظم مسائل الاعتقاد: معاداتهم للحق وأهله، حيث التبس عليهم الحق بالباطل نتيجة لتكافؤ الأدلة عندهم، والتي وقعوا فيها بسبب معارضتهم صحيح المنقول بما سمّوه معقولات، فظنّوا أنّ ما هم عليه هو الحق، وأنّ ما عليه سلف الأمة وأئمتها: باطل مؤدّ إلى مشابهة الله بخلقه - حسب زعمهم - ولذلك عادوا أهل السنة والجماعة، ورموهم بالعظائم^(١).

والمتكلمون يختلفون في معاداتهم للحق وأهله، وذلك حسب نصيبهم من علم الكلام وموقعهم فيه، قال الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى -:

«إنّ كلّ من عارض بين الوحي والعقل، وردّ نصوص الكتاب والسنة بالرأي الذي يُسميه عقلاً: لا بدّ أن ينقض تلك النصوص المخالفة لعقله ويُعادياها، ويودّ أنها لم تكن جاءت، وإذا سمعها وجدّ لها على قلبه من الثقل والكراهة بحسب حاله، واشمأز لها قلبه...»^(٢).

(١) انظر: «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل والنقل» للدكتور جابر إدريس (٩٩٩/٣).

(٢) «الصواعق المرسلّة على الجهميّة والمعظلة» (٣/١٠٣٦ - ١٠٣٧).

والأمثلة الدالة على عدا المتكلمين للحق وأهله المتمسكين به كثيرة جدًا^(١)، أذكرُ هنا بعضَ النماذج لعدائهم للحق:

١ - روى البخاريُّ رَضِيَ اللهُ بِسَنَدِهِ - في (خلق أفعال العباد): «أنَّ رجلاً من أهلِ مرو كان صديقاً للجهم، ثم قطعَه وجفاه، فقبلَ له: لم جفوتَه؟ فقال: جاء منه ما لا يُحتمَل: قرأتُ يوماً آيةَ كذا وكذا... فقال: ما أظرفَ محمداً! فاحتملُها!، ثم قرأ سورةَ (طه) فلمَّا قال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] قال: أما والله! لو وجدتُ سبيلاً إلى حَكِّها لَحَكَّكْتُها من المصحف! فاحتملُها!!، ثم قرأ سورةَ (القصص)، فلمَّا انتهى إلى ذكرِ موسى ﷺ قال: ما هذا؟! ذكَّرَ قصةً في موضعٍ فلم يتمِّها، ثم ذكَّرَها هنا فلم يتمِّها؟!، ثم رمى المصحفَ من حجره برجليه، فوثبُ عليه»^(٢).

٢ - طلبَ أحدُ المعتزلة من أبي عمرو بن العلاء - أحدِ القراء السبعة - تحريفَ آيةٍ ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] بأن قال له: أريدُ أن تقرأ: «وكَلَّمَ اللهُ موسى» بنصبِ اسمِ (الله)؛ ليكون موسى هو المتكلَّم لا (الله)، فقال له أبو عمرو: هَبْ أُنِّي قرأتُ هذه الآيةَ كذا، فكيف تصنعُ بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟ فبهِتَ المعتزلي!^(٣).

(١) انظر المصدر السابق (٣/١٠٣٦ - ١٠٤١)، «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل» (٣/١٠٠٠ - ١٠٢٠).

(٢) «خلق أفعال العباد» للإمام البخاري (ص ١٤).

(٣) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلَّة» (٢/١٠٣٧)، «شرح العقيدة الطحاوية» (١/١٧٧).

٣ - قال معاذ بن معاذ العنبري^(١): سمعت عمرو بن عبيد يقول - وذكر حديث الصادق المصدوق^(٢) -: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبتُه، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبتُه، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلتُه! ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددتُه!! ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلتُ له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا!!»^(٣).

«وهل يوجد عداً، وبغض، وتكذيب، وزندقة أكثر من هذا؟ ولا يقول بهذا الكلام مسلم يعقل إسلامه، وينظر إليه نظر إجلال وتعظيم، ولكن من قدم عقله على وحي الرحمن فسد عقله واعتقاده،

(١) أبو المثنى البصري القاضي (١٩٦هـ)، «ثقة، متقن»، ترجمته في «تهذيب الكمال» (١٣٢/٢٨)، «التقريب» (ص ٥٣٦).

(٢) هو حديث ابن مسعود ﷺ الذي رواه البخاري بالأرقام: (٣٢٠٨، ٣٣٣٢، ٦٥٩٤، ٧٤٥٤)، ومسلم برقم (٢٦٤٣) وغيرهما (انظر: «مسند الإمام أحمد» (١٢٦/٦ - ١٢٧) برقم (٣٦٢٤))، قال: حدّثنا رسول الله ﷺ - وهو الصادق المصدوق - قال: «إن أحدكم يُجمَع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغاً مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً يومئذ بأربع كلمات، ويقال له: اكتب علمه، ورزقه، وشقي أو سعيد...».

والحديث وإن روي من طريق غير الأعمش أيضاً، إلا أنّ المعروف هو طريق الأعمش، رواه عن شيخه زيد بن وهب، عن عبد الله بن مسعود ﷺ، فلذلك خصّهم المعتزلي في حديثه. انظر: «فتح الباري» (٤٨٦/١١ - ٤٩٩).

(٣) «تاريخ بغداد» للخطيب (٢٧٢/١٢)، «ميزان الاعتدال» (٢٧٨/٣)، «سير أعلام النبلاء» (١٠٤/٦ - ١٠٥) - مختصراً -.

وسقطت حرمة كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله ﷺ من قلبه، ونظر إليهما نظر تنقُصٍ وازدراء وعداءٍ، والعيادُ بالله! (١).

وانظر إلى مجازفة هذا المعتزليِّ، بل إلى حماقته، كيف يَصوِّر القضيةَ وكأنَّ الله تعالى قد أخذ ميثاقَ هذا المعتزليِّ وأمثاله مقابل شروطٍ التزمَ بها ﷺ ولو صحَّ هذا الحديثُ لَعَدَّه هذا المفتونُ حَرَقًا للاتفاقيَّة، يستوجبُ تنبيهَ الله تعالى على هذا التجاوز (٢)!!

(١) «منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل» (٣/١٠٠٣).

(٢) وبعد هذا الموقف السخيف من عمرو بن عبيد، لك أن تتعجبَ من أمثال علي سامي النشار، الذي يدَّعي أن الأشعريةَ آخِرُ ما وصلَ إليه العقلُ الإسلاميُّ الناطقُ باسم القرآنِ والسُنَّة، المعبرُ عنهما في أصالةٍ وقوةٍ [نشأة الفكر الفلسفي] (ص ٢٥)، وذلك حينما يقولُ عن هذا المعتزلي: «وقد أجمعت المصادرُ المختلفةُ - سنِيَّةٌ كانت أو معتزلةً (كذا) - أنه كان من أكابر العلماء...» [نشأة الفكر الفلسفي] (ص ٤٠٠)، ويوردُ كلامَ ابن حبان فيه: «أنه كان يشتمُّ الصحابةَ، ويكذبُ في الحديثِ وهماً لا تعمداً»، ثم يقولُ النشار: «ولم يفعل هذا عمرو إطلاقاً، وإنما رفضَ من الأحاديثِ ما لم يوافق اجتهاده» (ص ٤٠٣)، ويقولُ في نهاية ترجمته: «فالرجلُ إذا مزيجٌ كاملٌ لمدرسةِ الحسن البصريِّ من تقوى، وزهد، وعقل» (ص ٤٠٤)، وقد شحنَ ترجمته بالإطراءات التي يرويها المعتزلةُ أنفسهم في مصادرهم - في ترجمة عمرو بن عبيد - (ص ٤٠٠ - ٤٠٤)، هكذا تتلاقى العقولُ الأشعرية مع أئمة الاعتزال!!

ويترجمُ له أحدُ المفتونين بتراث المعتزلة، والمروِّجين له الدكتور علي مصطفى الغرابي في كتابه «تاريخ الفرق الإسلامية» (ص ١٠٤ - ١٢٧) ترجمةً مليئةً بالإعجابِ به، ثم يعقدُ عنواناً يقولُ فيه: «عداوةُ أهلِ الحديثِ له» يقولُ فيه: «إنه رغمَ هذه الصفاتِ التي ذكرناها، والتي هي بعضُ صفاتِ عمرو: فإننا نجدُ أهلَ الحديثِ قد أكثروا من ذمِّ عمرو، =

= وناصبوه العدا، وكانوا يحضون الناس على مقاطعته، وكان إذا سلم عليهم لا يردون عليه السلام، وكانوا يتهمونه بأنه يكذب في الحديث... « (ص ١٠٨)، ثم انتصر له ورد على المحدثين (ص ١٠٨ - ١١٠)، وذكر أن عمراً «كان واثقاً من أنه على الحق، وأنه ما كان يتبع هواه» (ص ١١٠). ومع أن هذا المعتزلي كان يشتم الصحابة - ﷺ أجمعين -، ويقول: «لو شهد عندي علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، على شرك نعلي ما قبلت شهادتهم» [الكامل في الضعفاء لابن عدي (١٠٢/٥)، «تاريخ بغداد» (١٧٨/١٢)، «ميزان الاعتدال» (ص ٢٧٥/٣)، «الفلاس: منهجه وأقواله في الرواة» (ص ١٣١)]. . . مع ذلك يحمل الغرابي هذه العظائم على الاحتياط، ويرى أن موقفه كان «موقف العلماء الذي يحتاطون في أحكامهم».

وبنحوه قال مفتون آخر بعمره، حيث حمل هذا التصرف الغريب من عمره على الاحتياط في قبول الحديث، ونقده بما يتطلبه الموقف. انظر: «عمر بن عبيد وآراؤه الكلامية» للدكتور محمد صالح محمد السيد (ص ١٠٥).

وقال أيضاً في مقدمة رسالته: «عمر بن عبيد وآراؤه الكلامية» (ص ٨): إن «المعتزلة يرجع إليهم الفضل في الإسهام في تحديد معالم العقيدة الإسلامية، وأيضاً في تأسيس دعائم الحركة العلمية الإسلامية بوجه عام»، ومن الطبيعي أن يملأ هذا الدكتور رسالته بفضائل عمر بن عبيد، ويهاجم المحدثين الذين ذمهم.

ولست أعجب من انحراف هذا الغرابي وأمثاله، فأمثالهم كثيرون، وإنما عجبي من جرأة هؤلاء في باطلهم، ومحاولتهم الضحك على القراء حتى في المرويات التاريخية التي تنادي بالواقع، واستماتتهم في تحريفها، وأقول أخيراً للغرابي وأمثاله: إذا لم تستحي فافعل ما شئت!!

وتمّة رواية أخرى تبين أنّ هذا المعتزليّ المولع بالجدل كان يتطلّع إلى مناظرة ربّ العالمين، فقد روى العُقيليّ بسنده عن قريش بن أنس، قال: سمعتُ عمرو بن عبِيدٍ يقول: يُؤتى بي يومَ القيامةِ فأقام بين يدي الله، فيقولُ لي: أقلتَ: إنّ القاتلَ في النارِ؟ فأقول: أنتَ قلتَهُ!! ثم أتلو هذه الآية: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣]، حتى إذا فرغَ من الآيةِ قلت - وما في البيتِ أصغرَ مني -: أرايتَ إن قال لك: أنا قلتُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، من أين علمتَ أنّي لا أشاء أن أغفرَ لهذا؟ فما ردّ عليّ شيئاً^(١).

وعمر بن عبِيد المذکور كان يُعادي المحدثين الذين يكشفون عن أمثاله، ومواقفه معهم معروفة^(٢).

(١) «الضعفاء الكبير» للعُقيلي (٣/ ٢٨١ - ٢٨٢)، وانظر: «ميزان الاعتدال» للذهبي (٣/ ٢٧٧).

(٢) ومن ذلك ما حكاه غير واحد - انظر: «ميزان الاعتدال» (٣/ ٢٧٤) - عن عمر بن النضر، قال: مررتُ بعمرو بن عبِيد، فجلستُ إليه، فذكرَ شيئاً، فقلت: ما هكذا يقولُ أصحابنا، قال: ومن أصحابك؟ قلت: أيوب، وابنُ عون، ويونسُ بنُ عبِيد، والتميمي، فقال: أولئك أرجاسُ أنجاس، أمواتٌ غيرُ أحياء.

قال الإمام أبو المظفر السمعاني بعد ذكره لهذه القصة: «واعلم أنّ هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم عُروة أهل زمانهم في العلم والفقهِ، والاجتهاد في العبادة، وطيبِ المطعم، وقد درجوا على ما كان عليه من قبلهم من الصحابةِ ومقدمي التابعين، وقد اعتقدَ فيهم مثلَ هذا، فكذلك تكون عقيدته وعقيدة أمثاله في غير هؤلاء...». «قواطع الأدلة» للسمعاني (٥/ ١١٧ - ١١٩).

٤ - ذكر الإمام ابن القيم قصة وقعت له مع أحد المتكلمين فقال: «وجرى بيني وبين بعض رؤساء هؤلاء مناظرة في مسألة الكلام، فقال: نحن وسائر الأمة نقول: القرآن كلام الله، لا يُنازَعُ في هذه الإضافة أحد، ولكن لا يلزم منها أن يكون الله بنفسه متكلمًا، ولا أنه يتكلم، فمن أين لكم ذلك؟ فقال له بعض من كان معي من أصحابنا: قد قال النبي ﷺ: «إذا تكلم الله بالوحي...»^(١)، وقالت عائشة: «ولشأنني كان أحقر من أن يتكلم الله فيّ بوحي يُتلى»^(٢)، فرأيتُ الجهميَّ قد عبس، وبسر، وكلح، وزوى وجهه عنه

= ويقول شيخ الإسلام قول الهروي الأنصاري في عمرو بن عبيد - في بيان تلبيس الجهمية» (٢٧٥/١) -: إنه «إمام الكلام، وداعية الزندقة الأول، ورأس المعتزلة...»، وانظر: تكملة كلامه فيما سبق في ترجمة ابن عبيد. (١) جزء من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (٤٦١/١٣) في التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ معلقًا - جزئًا - عن مسروق، عن ابن مسعود رضي الله عنه، ورواه أبو داود في «سننه» (٧٠/٥) برقم (٤٧٣٨) في السنة، باب في القرآن، وابن خزيمة في «التوحيد» (٣٥٠/١ - ٣٥٤) بالأرقام (٢٠٧ - ٢١٢)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٥٠٦/١ - ٥١١) بالأرقام (٤٣٢ - ٤٣٤).

وهو صحيحٌ موقوفًا ومرفوعًا، كما أن الموقوف منه في حكم المرفوع أيضًا، انظر: «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (٢٨٢/٣ - ٢٨٣) برقم (١٢٩٣)، وقد خرّجه محقق «الأسماء والصفات» للبيهقي الشيخ عبد الله بن محمد الحاشدي تخريجًا رائعًا، وردَّ على الكوثري في بعض مغالطاته حول الحديث ردًا قويًا، انظره: (٥٠٦/١ - ٥٥١٠).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (٤٧٣/١٣) برقم (٧٥٠٠) في التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ﴾، وفيه: «ولشأنني في =

كالذي شمَّ رائحةً كريهةً أعرَضَ عنها بوجهه، أو ذاقَ طعامًا كريهًا مرًّا مذاقَه».

ثم قال ابنُ القيم: «وهذا أمرٌ لم يزل عليه كلُّ مبطلٍ إذا واجهته بالحقِّ المخالفِ له، وصدمةً به، وقلَّ من يتبصَّرُ منهم عند الصدمة الأولى»^(١).

وعلى هذا الأساس: كان موقفُ المبتدعةِ من النصوصِ خاضعًا لموقعها من بدعهم، فمن كان منهم أدخلَ في البدع: كانت عداوته للنصوصِ وأهلها أكثر.

أمَّا عداوتهم لأهل الحق، وهم أهلُ السُّنة والجماعة: فأكثر من أن يُحصى، وهو يُعلم من الألقاب السيئة التي يُطلقونها على أهل السُّنة.

وبما أنَّ التفازانيَّ كان من أعلام هؤلاء المتكلمين، فقد ضربَ في هذا الأمرِ بسهمٍ مَطرِدٍ مع مواقفه، والتفازانيُّ رَحِمَهُ اللهُ من أقل المتكلمين في ذلك، وهو لِيُنَّ مع المخالفين عمومًا، لا يكادُ يذكرُ اسمَ المردودِ عليه إلا نادرًا، ومع ذلك: فمنهجه مع أهل السُّنة يختلف عن منهجه مع الأشاعرة والماتريدية، بل مع المعتزلة.

وسأعرضُ في هذه العجالة - إن شاء الله تعالى - بعضَ مظاهرِ عداوته للحقِّ وأهله، ثم أقارنُ ذلك بمواقفه من بعضِ أئمة المتكلمين، بل ومن الفلاسفة، ليتضحَ الموضوع أكثر:

= نفسي كان أحقر من أن يتكلم الله فيَّ بأمرٍ يُتلى».

(١) «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعظة» (٣/ ١٠٣٧ - ١٠٣٨).

١ - عداؤه للحق وأهله :

قال في مبحث «القرآن» تعليقاً على كلام نجم الدين النسفيّ :
«والقرآن كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ» :

«وعقَّبَ القرآنُ بكلامِ الله تعالى؛ لِمَا ذَكَرَ المشائخُ من أنه يُقالُ: القرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ، ولا يُقالُ: القرآنُ غيرُ مخلوقٍ؛ لِئلاَّ يَسْبِقَ إلى الفهمِ أنّ المؤلِّفَ من الأصواتِ والحروفِ قديمٌ، كما ذهبَ إليه الحنابلةُ جهلاً أو عناداً»^(١).

وزادَ في «المقاصد»: «ولم يقلْ بقِدَمِهِ إلاَّ الحنابلةُ والحشويَّةُ جهلاً منهم أو عناداً؛ إذ لا خفاءً في ترتُّبِ أجزاءه وامتناعِ بقائه»^(٢).

وزادَ في شرحه - عن الحنابلة - : «وكفى شاهداً على جهلهم: ما نُقِلَ عن بعضهم أنّ الجلدةَ والغلافَ أزلِّيَّان، وعن بعضهم: أنّ الجسمَ الذي كتبَ به القرآنُ، فانتظمَ حروفاً ورقوماً هو بعينه كلامُ الله تعالى، وقد صارَ قديماً بعد ما كان حادثاً...»^(٣).

هكذا ارتكَبَ التفتازانيُّ عدَّةَ أخطاءٍ جسيمةٍ في هذه المسألة، أهمُّها: الكذبُ على الحنابلة، حيث إنه لم يثبت أنّ أحداً منهم قال هذا الكلام، بل جزمَ شيخُ الإسلام - رحمه الله تعالى - أنّ هذا الكلامَ لم يقله أحدٌ من الفرقِ المنتسبةِ إلى الإسلام، فضلاً عن الحنابلة^(٤)،

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٤٦).

(٢) «مقاصد الطالبين» (٤/١٤٣).

(٣) «شرح المقاصد» (٤/١٤٤).

(٤) «مجموع فتاوى شيخ الإسلام» (٣/١٨٦، ١٢/٢٣٧ - ٢٣٨)، «نقض كلام المفتريين على الحنابلة السلفيين» للشيخ أحمد ابن حجر آل بوطامي، =

كما ردَّ عليه بعضُ الحنابلة المتأخرين^(١).

وتسميته لأهل السنة بالحشوية: يأتي في إطار التشيع على أهل السنة، وهذا دأب المتكلمين مع أهل السنة.

وسياتي التفصيل في هذه المسألة - إن شاء الله تعالى - في الباب الثاني، في المطلب الثامن من الفصل الثالث منه.

والمقصود هنا: عدم مبالاة التفتازاني في ارتكاب هذه الشناعات ضدَّ أهل الحق، الذين يمثلون أهل السنة والجماعة، وعدم التأني في إصدار هذه الأحكام التي ليس لها أي نصيب من الصدق، مع ما يدعو إليه من «التثبُّت» كما سياتي.

٢ - الدفاع عن أبي الحسن الأشعري:

نتقل الآن إلى موقف آخر من مواقف التفتازاني، يبدو فيه داعيةً إلى التثبُّت في نسبة الأقوال، وخاصةً إذا كان الأمر يتعلق بالراسخين في العلم من العلماء:

يقول التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ رَدًّا على الماتريديَّة في نسبتهم إلى أبي الحسن الأشعريّ أنه يقول باتحاد «التكوين» و«المكوّن»:

«... ينبغي للعاقِل أن يتأمَّل في أمثال هذه المباحث، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالتُه بديهيةً، ظاهرةً على من له أدنى تمييز، بل يطلبُ لكلامه محملاً

= والكتاب قد أُلِّف رَدًّا على هذه الفرية الظالمة.

(١) انظر: «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» لابن بدران (ص ٦٢ - ٦٣).

يصلح لِنِزاعِ العلماءِ وخلافِ العقلاء...»^(١).

وَفَقَّ التفتازانيُّ رَحِمَهُ اللهُ في الدعوةِ إلى التثبُّتِ في نسبةِ الأقوالِ إلى الجميعِ، كائناً من كان، فهذا هو الواجبُ على الجميعِ مع الجميعِ، كما كان مَوْفَقاً في دعوتِهِ إلى مزيدٍ من «التَّحَرِّي» إذا كانت النسبةُ إلى الراسخين في العلم، وكان المنسوبُ إليهم لا يصلحُ أن يكون مثارَ خلافٍ بين عامة العلماء، فضلاً عن المتميِّزين منهم.

وهذه الدعوةُ من التفتازانيِّ ينبغي أن تؤيِّدَ بقوة، ويُشكَّرَ عليها.

ولكن الأمرَ الذي لا يمكنُ أن يوافقَ عليه: هو هذه الازدواجيةُ في التعامل، حيث لم يَرِ بأساً في أن ينسبَ إلى الحنابلة - وعلى رأسهم إمامُ أهلِ السُّنة الإمامُ أحمد - أموراً يترفعُ عنها أنصافُ المجانين، فضلاً عن عوامِ العقلاء، ولا يمكنُ أن تثبتَ عنه، بينما انزعجَ من نسبةِ اتحادِ المكوِّنِ والتكوينِ إلى الأشعري، مع صحَّةِ هذه النسبةِ إليه إلى حدِّ ما، كما سيأتي تفصيلُهُ في الفصلِ الأولِ من البابِ الثاني - إن شاء الله تعالى -.

وهذا ناتجٌ من انطلاقِ هؤلاء من أصولهم الفاسدة، التي تُخَوِّلُ لهم رميَ المخالفِ بكلِّ ما يمكنُ من النقائص، وتجريدَهُ مما يمكنُ من الفضائل، وترشيحَ من يرونه لمنصبِ «الرسوخ» في العلم، والمطالبةُ بالتحري في التعاملِ معه.

٣ - دفاعه عن المعتزلة:

من المعلوم أن أوائلَ الكلابيةِ كانوا شديدين على المعتزلة،

(١) «شرح العقائد النسفية» (ص ٥٤).

فهم وإن لم يستطيعوا التخلُّص من جميع مبادئ المعتزلة، بل التزموا بعضها لاعتقادهم بصحتها، مما جعلهم يضطربون بين التأصيل والتفصيل: إلا أنهم كانوا متحمسين جداً في الردّ على المعتزلة فيما رأوه مخالفين للسنة فيه، وهذا عامٌّ في الأشاعرة^(١) والماتريديّة.

وقد لاحظت أنّ أوائل الماتريديّة قد يفوقون في ذلك زملاءهم الأشعرية، فعامة مؤلفات الماتريديّة الأوائل: فيها من القسوة (الحقّة)

(١) ومن ذلك قول الباقلاني - بعد سرده بعض عقائد المعتزلة -: «ولو تبتعت ذكر ضلالتهم، وقبح مذاهبهم، وشنيع ما أدخلوا في الدين، وخالفوا به توقيف السنن وقول كافة المسلمين وسائر السلف الصالحين: لطلّ بذلك الكتاب، ولخرجنا بذكره عمّا له قصدنا، ولم نأت مع الإسهاب فيه إلا على القليل منه، وإنما ذكرت طرفاً من ذلك لسيدنا الأمير - أطال الله بقاءه - ليعرف مفارقتهم للدين، وعدولهم عن السبيل، وأنهم أضروا فرقة على هذه الأمة وأشدّها جراً على الله ﷻ...». «تمهيد الأوائل» له (ص ٢٩٣ - ٢٩٤).

وبحث عبد القاهر البغدادي في كتابه «أصول الدين» (ص ٣٣٥) تحت عنوان: «المسألة العاشرة من هذا الأصل: في حكم المعتزلة القدرية»، ثم قال: «اعلم: أنّ تكفير كلّ زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه...»، ثم ذكر زعماءهم، وأدلة تكفيرهم!!.

وقال أبو المظفر الإسفراييني (ت ٤٧١هـ) بعد حديث طويل عنهم: «حتى وصل بهم الأمر إلى أن قالوا بخالقين كثيرين، زائدين على ألف ألف، وزادوا في ذلك على المجوس والثنوية من وجهين: أحدهما: أنّ المجوس والثنوية قالوا بخالقين اثنين، وهم بخالقين لا يحصون. والثاني: أنّ الثنوية والمجوس لم ينفوا كون الباري سبحانه خالقاً، وهؤلاء الذين قالوا إن العبد يُسمى خالقاً والباري سبحانه لا يجوز أن يُسمى خالقاً: خالفوا به إجماع هذه الأمة...». «التبصير في الدين» له (ص ٧٧)، وانظر: (ص ٧٨ - ٧٩).

على المعتزلة ما لم أجده بهذا المقدار عند قرنائهم من الأشاعرة،
وفيما يلي بعض نصوص أوائل الماتريديّة توضّح لنا ما أشرت إليه:
١ - أول هذه النصوص لإمام الماتريديّة أبي منصور الماتريدي
(ت ٣٣٣هـ):

قال في معرض الردّ على المعتزلة في موقفهم من خلق أفعال
العباد:

«ثم الأصل: أنّ مذهب الثنويّة والمجوس في صرف خلق
العالم إلى اثنين، وأن يوافقوا أهل التوحيد على أنّ الإله الحكيم
الحقّ الذي لم يجز ولا يجوز^(١) واحدٌ عليهم قدير، فمن أربى عليهم
حتى جعل خلق العالم لمن لا يحصى عددهم، وأبطلوا أن يكون
للإله الذي قال الخلق بالوهيته: قدرة خلق أكثر العالم، فهم أحقّ
بالذمّ ممن نزهوه عن الشرور والقبائح، ولا قوة إلا بالله»^(٢).

٢ - وقال أبو اليسر البزدوي (ت ٤٩٣هـ) - وهو شيخ نجم الدين
النسفي صاحب «العقائد» - عن المعتزلة في معرض حديثه عن أهل
البدع:

«وهم أخذوا أكثر المسائل من الفلاسفة، وسمّوا أنفسهم (أهل
العدل والتوحيد)، وتبرّأوا عن السنن، كفى لهم خزيًا ونكالًا أن
يتبرّأوا عن السنن، وهي^(٣) سنن النبي ﷺ - وعن جماعة المسلمين،

(١) الكلام فيه غموض، ولم أهد لفهم بعضه، إلا أنه واضح فيما أردت أن
أستدلّ به، وأتوقع أن تكون هناك أخطاء مطبعية، والله تعالى أعلم.

(٢) «كتاب التوحيد» لأبي منصور الماتريدي (ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

(٣) في الأصل: «وهو» والتصويب من المحقق.

فإنهم يتبرأون عن أهل السنة والجماعة...»^(١).

وقال في معرض حديثه عن أصول البدع: «فأصول المذهب لا تعدو عن ستة» ثم ذكر منها: «... الغلو في إضافة الأفعال إلى العباد، وإليه ذهب «القدرية» و«المعتزلة»، فجعلوا أنفسهم شركاء الله تعالى في الخلق»^(٢).

وواضح من كلامه أنه يعتبرهم قد أشركوا بصنيعهم المذكور^(٣).

٣ - وقال أبو المعين النسفي (ت ٥٠٧هـ) - وهو أيضاً شيخ

نجم الدين النسفي صاحب «العقائد» :-

«وإن أراد أن يصير بذلك أهلاً^(٤): فنأمره أن يعتقد مذهب أهل

السنة، ويلعن أهل الأهواء، ويتبرأ منهم، ويُنصِبَ المعتزلة عداوةً، ويلعنهم لعنا كثيراً، ليصير بذلك أهلاً لنيل الشفاعة لو بدرت منه خطيئة، أو حصلت معصية»^(٥).

(١) «أصول الدين» للبردوي (ص ٢٥٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٥٧).

(٣) وقد صرح الباقلاني - أيضاً - بأن المعتزلة قد وافقوا - في هذا القول -

المشركين الذين جعلوا مع الله شريكاً يخلق الخلق. «تمهيد الأوائل» له

(ص ٢٩١)، كما صرح بذلك عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، واستدل

كلاهما بقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ

خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَّاحِدُ الْقَهْرُ ﴿١٦﴾ [الرعد: ١٩]. «الفرق بين الفرق»

للبغدادي (ص ٢٣٩)، وقد سبق تصريح الإسفراييني بالقول نفسه.

(٤) أي: للشفاعة في الآخرة، كما سيتضح من آخر النص.

(٥) «تبصرة الأدلة» لأبي المعين النسفي (٢/٧٩٦).

وقال في مبحث أفعال العباد: «وبالوقوف على حقيقة الشركة عُلِمَ: أن المعتزلة هم الذين أثبتوا الله تعالى في العالم شركاء، وفي كل فعل اختياريّ شريكًا... وصاروا بإثبات الشركاء لله تعالى في العالم، وفي كل فعلٍ: مساعدين للمجوس، بل كانوا شرًا من المجوس من وجهين:

أحدهما: أن المجوس ما أثبتوا الله تعالى إلا شريكًا واحدًا، وهؤلاء جعلوا كل ما دبّ ودَرَج من ذوي الأرواح والمهج شركاء لله تعالى.

والثاني: أن المجوس أرادوا بإثبات الشريك تنزيه الله تعالى عما هو عندهم سفةً، وما أضافوا إلى الشريك إلا الشرور والقبائح، والمعتزلة أضافوا كل ما هو حسنٌ على الحقيقة إلى غير الله تعالى، وجعلوا ما فعله غيره أحسن مما فعله الله تعالى على ما قررنا»^(١).

ونصّ النسفي لا يحتاج إلى توضيح، فهو لم يترك أيّ إبهامٍ فيما يريد أن يقوله.

هذا، ومن المعلوم: أن الأشاعرة والماتريدية كل ما تأخر بهم الزمن ازدادوا اقترابًا إلى الجهمية والمعتزلة، وذلك لأجل ما التزمه أئمتهم مما بقي فيهم من رواسب الاعتزال، ولذلك سنرى أن التفتازاني سيُعاملهم معاملةً أحسن مما يعاملُ به أهل السنة والجماعة.

ومن هذا المنطلق غمز التفتازاني أئمة الماتريدية، ورماهم

(١) المصدر السابق (٢/٦٧٥ - ٦٧٦)، وانظر فيه: (٢/٦٣٠)، «بحر الكلام»

للسفي نفسه (ص ١٤٨).

بالتشدد في الردّ على المعتزلة، فقال بعد إيراد أدلة أهل السنة في أنّ الله تعالى هو خالق أفعال العباد:

«لا يُقال: فالقائلُ بكونِ العبدِ خالقًا لأفعاله يكونُ من المشركين دون الموحّدين؟

لأنّا نقول: الإشراكُ هو إثباتُ الشريكِ في الألوهيّة، بمعنى وجوبِ الوجودِ، كما للمجوس، أو بمعنى استحقاقِ العبادة، كما لعبدة الأصنام، والمعتزلة لا يُثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى.

إلا أنّ مشائخ «ما وراء النهر»^(١) قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة، حتى قالوا: إنّ المجوس أسعدُ حالاً منهم حيث لم يُثبتوا إلا شريكاً واحداً، والمعتزلة يُثبتون شركاء لا تُحصي»^(٢).

وقد خصّص التفتازاني «خاتمة» الفصل الذي خصّصه لـ«التنزيهات»، والذي تحدّث فيه عن التوحيد ولوازمه عنده، خصّصه للدفاع عن المعتزلة، وتبرئة ساحتهم عن الشرك^(٣).

(١) يقصدُ بهم بعض الماتريدية. وهذا الحصر خطأ! حيث حكم عليهم بالشرك بعض أئمة الأشاعرة أيضاً، كما سبق عن أبي المظفر الأسفرايني في (ص ١٢٧٦ - هامش).

(٢) «شرح العقائد النسفية» (ص ٦١).

وما ذكره عن مشائخ «ما وراء النهر» هو صريح نصوص أئمة الماتريدية التي أسلفتها، إلا أنّ العبارة التي أوردها التفتازاني عنهم هي نصّ كلام اللامسيّ الماتريديّ في كتابه «التمهيد» (ص ٩٨).

(٣) انظر: «المقاصد» مع شرحه (٤/٣٩ - ٤٠)، وسيأتي ذكر النصّ بعد أسطر.

وَبِغَضِّ النَّظَرِ عَنْ مَدَى صِحَّةِ دِفَاعِ التَّفْتَاذَانِيِّ عَنِ الْمَعْتَزَلَةِ^(١):
 إِلَّا أَنَّ هَذَا الْمَوْقِفَ الْمَسَالِمَ لَهُ مِنْهُمْ، وَغَمَزَ أَسْلَافِهِ فِي أَمْرِ قَدْ
 تَوَاتَرُوا فِي الصَّدُورِ عَنْهُ: يُعَدُّ لَافِتًا لِلنَّظَرِ، وَلَكِنَّهُ لَنْ يُسْتَعْرَبَ إِذَا فُهِمَ
 دَاخِلَ إِطَارِ التَّطَوُّرِ الَّذِي حَصَلَ لِلْمَذْهَبَيْنِ: الْمَاتَرِيدِي وَالْأَشْعَرِي،
 وَالَّذِي أَشْرَتْ إِلَيْهِ فِي مَفْتَحِ هَذَا الْمَوْضُوعِ.

وَعَلَى كُلِّ حَالٍ، فَالْتِمَاسُ التَّفْتَاذَانِيِّ هَذِهِ الْمَعَاذِيرَ لِلْمَعْتَزَلَةِ
 يَخْتَلِفُ عَنِ لَهْجَتِهِ الْعَنِيفَةِ الَّتِي كَانَتْ نَصِيبَ أَهْلِ السُّنَّةِ مِنْهُ.

٤ - دِفَاعُهُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ:

لَمْ يَقْتَصِرِ التَّفْتَاذَانِيُّ فِي تَبْرِئَةِ سَاحَةِ الْمَعْتَزَلَةِ فَقَطْ عَنِ الشَّرِكِ
 الَّذِي هُوَ نَقِيضُ «التَّوْحِيدِ» الَّذِي تَحَدَّثَ عَنْهُ، بَلْ تَعَدَّى ذَلِكَ إِلَى
 الْفَلَسَفَةِ، يَقُولُ فِي ذَلِكَ:

«خَاتَمَةٌ: حَقِيقَةُ التَّوْحِيدِ: عَدَمُ الشَّرِيكِ»، ثُمَّ قَالَ: «لَمْ يُخَلِّ
 بِالتَّوْحِيدِ الْقَوْلَ بِقَدَمِ الصِّفَاتِ، وَإِيجَادِ الْحَيَوَانِ لِأَفْعَالِهِ، وَإِنْ قَبِحَ
 لَفْظُ (الْخَلْقِ)، وَإِنْ صَحَّ مِنْهُمْ تَفْوِيضُ أَمْرِ الشَّرُورِ وَالْقَبَائِحِ إِلَى

(١) يَقُولُ شَيْخُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللهُ فِي «التَّدْمِيرِيَّةِ» (ص ١٩٣): «وَأَمَّا الْمَعْتَزَلَةُ: فَهَمَّ
 يَنْفُونَ الصِّفَاتِ، وَيُقَارِبُونَ قَوْلَ جَهْمٍ، لَكِنَّهُمْ يَنْفُونَ الْقَدْرَ، فَهَمَّ وَإِنْ
 عَظَّمُوا الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ، وَالْوَعْدَ وَالْوَعِيدَ، وَغَلَوْا فِيهِ: فَهَمَّ يَكْذِبُونَ بِالْقَدْرِ،
 فَفِيهِمْ نَوْعٌ مِنَ الشَّرِكِ مِنْ هَذَا الْبَابِ».

وَيَقُولُ فِيهِ (ص ١٩٥): «فَهَؤُلَاءِ الْمُتَصَوِّفَةُ، الَّذِينَ يَشْهَدُونَ الْحَقِيقَةَ
 الْكُونِيَّةَ، مَعَ إِعْرَاضِهِمْ عَنِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ: شَرٌّ مِنَ الْقَدْرِيَّةِ الْمَعْتَزَلَةِ
 وَنَحْوِهِمْ، أَوْلَئِكَ يُشَبَّهُونَ بِالْمَجُوسِ، وَهَؤُلَاءِ يُشَبَّهُونَ بِالْمَشْرِكِينَ...
 وَالْمَشْرُوكُونَ شَرٌّ مِنَ الْمَجُوسِ».

الشیطان، وأمّا القولُ بِقَدَمِ العقولِ، وإيجادِها للنفوسِ والأجسامِ، وقَدَمِ الأفلاكِ، وتديبِرها لعالمِ العناصرِ: فخطبُ هائلٍ...»^(١).

وقال في الشرح: «... والمعتزلةُ إنما يقولون بخلقِ العبادِ لأفعالِهِم دون غيرها من الأعراضِ والأجسامِ، نعم، تفويضُهم تديبِ شطرٍ من حوادثِ العالمِ، وهو الشرورُ والقبائحُ إلى الشيطانِ على خلافِ مشيئةِ الله تعالى، وإن كان بإقداره وتمكينه: خطبُ صعبٍ، وأصعبُ منه قولُ الفلاسفةِ بِقَدَمِ العقولِ وإيجادِها للنفوسِ وبعضِ الأجسامِ، وتفويضِ تديبِ عالمِ العناصرِ إليها وإلى الأفلاكِ:

- فَمَرَجُ التوحيدِ عندهم إلى وحدةِ الواجبِ لذاته، لا غير.
- فالمعتزلةُ إنما يُبالغون في نفي تعدُّدِ القديمِ.
- وأهلُ السُنَّةِ في نفي تعدُّدِ الخالقِ^(٢).
- والكلُّ متفقون على نفي تعددِ الواجبِ، والمستحقُّ للعبادة، والموجدُ للجسم!!

وأما المشركون: فمنهم الثنوية... ومنهم المجوس...»^(٣).

وقال في «تهذيب الكلام»^(٤) له: «والمشركون هم الثنوية... والمجوس... وأمّا القائلون بِقَدَمِ الصفاتِ، وخلقِ الحيوانِ لأفعاله، والشياطينِ للقبائحِ، والعقولِ للنفوسِ والأجسامِ والأفلاكِ ولِمَا في

(١) «مقاصد الطالبين» (٣٩/٤).

(٢) هذا موقف الأشاعرة والماتريدية، أما أهل السنة الحقيقيون فيركزون على ما ركز عليه الرسل ﷺ وهو توحيد الألوهية.

(٣) «شرح المقاصد» (٣٩/٤ - ٤٠).

(٤) (ق: ٣٤/ب)، و(١٠٩/٢ - ١١١) من «تقريب المرام».

عالم العناصر: فيبالغون في التوحيد، إلا أن القول بتعدد الذوات القديمة، الموجدة لذوات مستقلة: خطب هائل».

وقد صرح التفتازاني هنا بأن قول الفلاسفة بقدّم العقول، وإيجادها للنفوس وبعض الأجسام «خطب هائل»!! ولكن لا يصل الأمر بهم إلى «الشرك»!!

ولا شك أن هذه اللهجة منه إزاء هذا الكفر الصريح تُعتبر أفضل وألين بكثير مما رأينا مع أهل السنة!

وفي كلامه أنواع من الإشارات الواضحة التي بمجموعها تشير إلى رغبة التفتازاني في تضييق هوة الخلاف بين الإسلام والفلسفة، من ذلك:

١ - قوله «وبعض الأجسام» وهذا خطأ، فليست بعض الأجسام هي التي أوجدتها العقول عند الفلاسفة، بل جميع الأجسام صادرة منها حسب نظريتهم السخيفة المعروفة في صدور العالم، وبذلك صرح التفتازاني في متن «المقاصد» كما سبق، فهو متناقض مع نفسه في نصيه المذكورين.

٢ - ومن أهم ذلك تصريح التفتازاني بإخراج أولئك الفلاسفة من الشرك، حيث اكتفى في الرد عليهم بأن موقفهم «خطب هائل»، أو أنه أكثر هولاً من موقف المعتزلة، ثم أدرجه ضمن إطار مقبول إلى درجة ما، وهو أنهم يوافقوننا في التوحيد، وإن اختلفوا في تفسيره، أو في نقطة الارتكاز منه، حيث إن مرجع التوحيد عند الفلاسفة إلى وحدة الواجب لذاته لا غير، كما أن موقف المعتزلة يندرج تحت إطار مقبول، وهو المبالغة في نفي القديم، وذلك مقابل مبالغة أهل السنة (وهم عنده الأشاعرة والماتريديّة) في نفي تعدد

الخالق، وأنّ الجميع في النهاية متفقون على نفي تعدد الواجب،
والمستحق للعبادة^(١)، والموجد للجسم^(٢)!!

وأقول أيضًا: كيف يمكن لأمثال التفتازاني أن يُخرجوا
الفلاسفة والمتفلسفة من التوحيد وهو قد قدّم أفكارهم في «التوحيد»
على النصوص، وبل وعلى مفهوم المتكلمين حول «التوحيد»^(٣)!!

ولم يقتصر دفاع التفتازاني عن الفلاسفة على ما ذكرته، بل
تجاوز إلى الدفاع عنهم في قضية خطيرة أخرى، وهي قضية
«المعاد»، والتي هي إحدى المسائل الثلاثة التي كفر الغزالي
الفلاسفة لأجلها، وقد سبق نقل نص التفتازاني في هذا الموضوع
والتعليق عليه عند الحديث عن موضوع تأثره بالفلاسفة.

ومما يدلُّ على أنّ موقف التفتازاني من الفلاسفة «الطف»
من موقفه من أهل السنّة: ألقاب الفريقين عنده، فبينما يحظى أولئك
المردّة الوثنيون منه بألقاب ملؤها الإعجاب، والاحترام،
كـ«الحكماء»: نرى أهل السنّة يحظون منه بأبشع الألقاب،
كـ«الحشوية»، و«المجسّمة» و«المقلّدة» و«المخالف»، وغيرها
من الألقاب الذميمة.

(١) وهذا لا يصح قطعًا بالنسبة للفلاسفة.

(٢) يقول السندي ملخصًا لكلام التفتازاني في الاختلاف المذكور: «فأصحابنا
(وهم الأشاعرة والماتريدية) يبالغون في نفي تعدد الخالق، والمعتزلة في
نفي تعدد القديم، والفلاسفة في كونه واحدًا من جميع الجهات، حتى
لا يصدر عنه إلا الواحد». «تقريب المرام شرح تهذيب الكلام» (١١١/٢).

(٣) انظر ما تقدم في (تمهيد) الرسالة، عند الحديث عن تأثر التفتازاني عن
الفلاسفة في التوحيد.

والنتيجة التي توصلت إليها:

أنَّ أهلَ السُّنَّةِ لم يحظوا من «تحرِّي» التفتازاني رَحِمَهُ اللهُ وَتَثْبِتَهُ» و«لطفه» بقدر ما حظي به المعتزلة، بل وثنيوا اليونان وتلاميذهم، من الملاحدة المنتسبين إلى الإسلام زورًا وبهتانًا.

وسببُ هذا كله هو الابتعادُ عن نصوص الوحي، والارتقاء في أحضان العقل الملوَّث، فيما أنَّ الفلاسفة يُعدُّون أكبر «مصدري» العقول إلى المعتزلة، ومنهم انتقلت هذه العقول إلى الكلابية - بشقيها: الماتريدي، والأشعري - : فلا بدَّ من أن يجد أولئك العقلاء منهم من الاحترام ما يلائم مكانتهم عند التفتازاني وأمثاله، ولذلك قال أحدهم^(١) إنَّ ابنَ سينا «رئيسُ العقلاء»!! .

كما أنه لا بدَّ أن يعادى أعداء هذه العقول بقدر عداوتهم لها، ومن الطبيعي أن تُبغض في سبيل معاداتهم البضاعة التي يحملونها في مواجهة هذه العقول الفاسدة، وهي النصوص السمعية من الكتاب والسُّنَّة، نسأل الله المعافاة.

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - : «إنَّ كلَّ من أبغض شيئًا من نصوص الوحي ففيه من عداوة الله ورسوله بحسب ذلك، ومن أحبَّ نصوص الوحي: ففيه من ولاية الله ورسوله بحسب ذلك، وأصلُ العداوة البغضُ، كما أنَّ أصلَ الولاية الحبُّ...»^(٢).

(١) وهو: عبد الرحيم بن علي المعروف بـ«شيخ زادة»، قاله في كتابه «نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديَّة والأشعريَّة في العقائد» (ص ٥).

(٢) «الصواعق المرسلة على الجهميَّة والمعظلة» (٣/١٠٤١).

ولله دَرُّ الإمامِ ابنِ القيمِ رَحِمَهُ اللهُ! كيف أنه عقدَ مقارنةً دقيقةً بين تعامل المتكلمين مع أهل السُّنَّة، وتعاملهم مع الفلاسفة، الذين يتظاهر المتكلمون بالرد عليهم:

يا قومُ صالحتم نفاةَ الذاتِ وألْ
وأغرثتمُ وهنأ عليهم غارةً
ولطفتُم في القولِ أو صانعتُم
وجلستُم معهم مجالسكم مع
وضرعتُم للقوم كلَّ ضراعةٍ
فغزوتُم بسلاحهم لعساكرِ الـ
ولأجل ذأ صانعتموهم عند حَرِ
ولأجل ذأ كنتم مخانيثاً لهم
حذراً من استرجاعهم لسلاحهم
وبحثتُم مع صاحب الإثبات بـ
وقلبتُم ظهرَ المِجَنِّ له وأجـ
قلنا نعم!! هذا المجسَّمُ كافرٌ!

أوصافٍ صلحاً موجِباً بأمان
قَعَقَعْتُم فيها لهم بِشِنان
وأَتَيْتُم في بحثكم بدهان
الأستاذِ بالآداب والميزان
حتى أعاروكم سلاحَ الجاني
إثباتِ والآثارِ والقرآنِ
بكمُ لهم باللفظِ والإذعان
لَمْ تَنْفَتِحْ منكم لهم عينان
فُتْرُونَ بعد السلبِ كال...؟؟؟
التكفيرِ والتضليلِ والعدوانِ
لَبَبْتُم عليه بعسكرِ الشيطانِ
أفكان ذلك^(١) كاملَ الإيمانِ؟!^(٢)

*** * ***

(١) يقصد الفلاسفة.

(٢) «القصيدة النونية» (ص ١٥١ - ١٥٣).

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المبحث الثالث: تقديمه للعقل على النقل، وآثار ذلك في منهجه، والرد عليه في ذلك على ضوء عقيدة السلف الصالح	٦٢٧
التمهيد: في تعريف العقل عند المتكلمين والسلف	٦٢٨
اختلاف المتكلمين في تعريف العقل	٦٢٨
اتفاقهم على كونه الأصل في العقائد، على الرغم من اختلافهم في تعريفه	٦٣٦
العقل عند السلف	٦٣٨
المطلب الأول: جذور هذه المشكلة، وتحديد موقف التفتازاني منها	٦٤١
المقام الأول: جذور هذه المشكلة، وفيه لمحة تاريخية عن تسرب مبادئ الفلسفة إلى الأمة واحتضان علم الكلام لها، ومرآحله ذلك	٦٤١
أهمية تحديد مصدر التلقي والالتزام به	٦٤٣
بداية غزو الفلسفات للعالم الإسلامي، وتصدي الأئمة لها	٦٤٣
تسرب المبادئ الفلسفية إلى الأمة، وأبرز العوامل المساعدة فيه	٦٤٤
دور المتكلمين في تمكين المبادئ الفلسفية باسم الدفاع عن الدين	٦٤٤
بداية تسلل هذه الانحرافات إلى بعض أهل السنة، وأسباب ذلك	٦٤٦
المقام الثاني: تحديد موقف التفتازاني من تعارض العقل والنقل	٦٤٩
من أساليب المتكلمين في ترويح أفكارهم: دعواهم التوسط بين العقل والنقل، وبيان زيف هذه الدعوى	٦٥٢
المطلب الثاني: آثار تقديمه للعقل على النقل في منهجه	٦٥٩
التمهيد	٦٦٠
المقام الأول: الميل إلى لغة الفلسفة، لأنها لغة العقلاء عنده، والصعوبة في المنهج	٦٦١
أولاً: الميل إلى لغة الفلسفة	٦٦١
مثالاً واحداً لتعقيد الأمور السهلة	٦٦٥

الصفحة

الموضوع

- ٦٦٧ كلمة الإمام الشافعي في كون لغة أرسطو سبباً للجهل، وتفسيرها ..
- ٦٦٨ ثانياً: الصعوبة في المنهج
- ٦٦٩ اعتراف بعض المتكلمين بصعوبة منهجهم
- ٦٧٢ ابن القيم يصف طريقة المتكلمين بأنها ضد طريقة القرآن
- ٦٧٣ اعتراف التفازاني بأن أدلة الفلاسفة تفتح باب الشبهات،
وبيان القصور في اعترافه
- ٦٧٤ المقام الثاني: قلة الاهتمام بالنصوص، بل جهله بها، في مقابل
تعظيمه لمن يراهم أئمة العقل (وهم الفلاسفة والمتفلسفة)
- ٦٧٤ التمهيد: في بيان الغرض من مثل هذه المباحث التي قد يساء فهمها
- ٦٧٥ بيان جهل التفازاني بعلم الحديث
- ٦٧٥ عدد أحاديث «شرح العقائد النسفية»
- ٦٧٦ لم يستدل التفازاني بأي حديث أو آية في أصول العقيدة
- ٦٧٨ الأحاديث الضعيفة في «شرح العقائد»
- ٦٨١ الأحاديث الموضوعة في «شرح العقائد»
- ٦٨٦ التفازاني يضرب مثلاً للمتواتر بحديث «حسن»
- ٦٨٦ التفازاني ليس معذوراً في ضعفه في علم الحديث، وسببه
- التفازاني يرى أدلة أهل السنة والروافض في ترتيب الخلفاء
الأربعة متعارضة ومتعادلة! والرد عليه في ذلك، مع الإشارة إلى
من وافقه فيه
- ٦٨٦ التفازاني يحشر الواقدي مع المحققين من المحدثين، كالبخاري
ومسلم!
- ٦٩١ السبب في انحطاط المتكلمين في علم الحديث
- ٦٩٢ المقام الثالث: الابتداع واتباع الهوى، وفساد الاعتقاد، ومن ذلك:
تأويل كل ما رآه مصادماً للأدلة العقلية
- ٦٩٣ المقام الرابع: عداوته لأهل السنة والجماعة، ورميه لهم بالألقاب
الشيعة، في مقابل دفاعه عن المتكلمين، بل وعن الفلاسفة
- ٦٩٥ المقام الخامس: الاضطراب والتناقض في تقرير مسائل الاعتقاد
- ٦٩٧ المقام السادس: الشك والحيرة
- ٦٩٨ مثالان يوضحان وقوع التفازاني في الشك والحيرة

- ٦٩٨ المثال الأول: كلامه في «الجوهر الفرد»، وخيرته في الأمر ...
- ٦٩٩ «الجوهر الفرد»، وبيان خطأ وخطر ذلك
توقفُ التفتازانيّ في ثبوت «الجوهر الفرد»، وأثر ذلك في
- ٧٠١ تعميق الحيرة في الأصول المرتبطة بالنظرية السابقة
- ٧٠٤ أسباب وقوعهم في الشك والحيرة
- المثال الثاني: حصر إثبات كون الله تعالى مختاراً على «دليل
- ٧٠٥ الحدوث»، وبيان خطأ التفتازانيّ في ذلك وردُّ الفريهاريّ عليه
- الاستدراك على الفريهاريّ ببيان السبب الحقيقي وراء موقف
- ٧٠٨ التفتازانيّ السابق
- المقام السابع: إغفال أهمّ أنواع التوحيد، والتخبُّط في النوعين
- ٧٠٩ الآخرين اللذين تكلمَ فيهما
- ٧١٠ **المطلب الثالث: مناقشته في الموضوع**
- التمهيد في بيان أهمية مصدر التلقّي، وخطورة الانحراف في هذه
- ٧١١ القضية
- ٧١١ الإشارة إلى الجهود المبذولة في التصدي لهذه الفكرة الضالة
- ٧١٣ كلام الرازي في «القانون الكلي»
- ٧١٦ المقام الأول: مقدمات تمهيدية قبل المناقشة
- ٧١٦ الأمر الأول: الإشارة إلى الهدف من القانون الكلي الذي وضعوه ...
- ٧١٨ الأمر الثاني: الكلام مع أصحاب هذا القانون في ستة مقامات ...
- ٧٢١ الأمر الثالث: أبرز الأسباب التي أدت إلى القول بالتعارض
- ٧٢٣ الأمر الرابع: منهج شيخ الإسلام في مناقشة هذا القانون وأصحابه ...
- ٧٢٥ المقام الثاني: أبرز الجوانب المهمة في مناقشة هذا القانون
- ٧٢٦ أولاً: مناقشة هذا القانون إجمالاً
- ثانياً: مناقشة صياغة الدليل أو القانون الذي وضعوه، ومناقشة
- ما حوى من عباراتٍ أو مصطلحات، وما ترتب على ذلك من النتائج
- ٧٢٦ الباطلة
- ٧٣٠ ثالثاً: مناقشة مضمون القانون، وبيان خطئه وتناقضه
- ٧٣٢ رابعاً: مقابلة هذا القانون الفاسد بقانونٍ شرعيّ مستقيم

- خامساً: إن أمور الشرع - التي يُقال: إن العقل عارضها - معلومة بالاضطرار، وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً
- ٧٣٥
- سادساً: أن هذا القانون مخالف لما هو معلوم من أن مهمة الرسل البيان والهدى، ولذلك فهو من فعل المكذبين لهم
- ٧٣٦
- سابعاً: النتائج الفاسدة التي تنتج عن هذا القانون
- ٧٤٣
- ثامناً: وهناك - أيضاً - لوازم فاسدة تلزم من قال بهذا القانون
- ٧٤٦
- تاسعاً: إن حقيقة قول هؤلاء أن لا يُحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية، بل ولا يُستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله، وبيان ذلك
- ٧٤٩
- عاشراً: إن المسائل التي يقولون إنه تعارض فيها العقل والسمع: هي من المسائل المشتبهة، ولذلك فإن أهل الكلام حيالها مختلفون، بيان ذلك
- ٧٤٩
- حادي عشر: بيان فساد العقليات التي يدعون أنها معارضة للأدلة الشرعية
- ٧٥١
- أبرز الشبهات التي يرون أنها قطعيات تعارض النقل، وبيان حقيقة هذه القطعيات
- ٧٥٢
- ثاني عشر: إن العقل موافق للنقل
- ٧٥٤
- عرض بعض الاستقراءات المهمة لشيخ الإسلام وابن القيم في فساد العقليات المعارضة، وموافقة صحيح المعقول لصحيح المنقول
- ٧٥٥
- كل ما خالف النقل فهو من أحكام الهوى
- ٧٥٨
- ظن المعارضة يكون نتيجة جهلين عظيمين، وبيانهما
- ٧٥٩
- المعارضون أسأوا إلى العقل أيضاً، وبيانها
- ٧٥٩
- ثالث عشر: إن العقليات التي يُقال إنها أصل للسمع، وأنها معارضة له: ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها
- ٧٦٠
- المقام الثالث: ما هو العقل الذي يُقدّم على النصوص؟
- ٧٦١
- الأمر الأول: بيان أن عقل صاحب النصوص هو المقدم على عقول غيره
- ٧٦١
- الأمر الثاني: بيان تفاوت الناس في العقول
- ٧٧١

الصفحة

الموضوع

- ٧٧٦ اعترافُ التفتازانيِّ وغيره من المتكلمين بتفاوتِ الناسِ في العقول .
- ٧٧٩ في اعترافهم السابقِ مسألتان: أولاهما: تناقضهم في الأمر
- المسألة الثانية: يتبيَّنُ منه أنَّه لا فرقَ بين الشُّبهِه المعارِضةِ
- ٧٨٠ لأصلِ النبوةِ وبين الشُّبهِه المعارِضةِ لِمَا أخبر به الرسول ﷺ
- دعوةً من الفلاسفةِ إلى الجهميةِ وأفراحهم إلى مزيدِ
- ٧٨٣ من التقارُبِ مراعاةً لوحدةِ المنهج
- ٧٨٨ الأمر الثالث: المطالبة بتحديدِ العقل الذي يكون معيارًا للنصوص
- استعراضُ شيءٍ من اختلافِ أربابِ المعقولاتِ من الفلاسفةِ
- والمتكلمين ، والمطالبةُ بتحديدِ العقلِ الذي يكون ميزانًا للنصوص ٧٨٨ - ٧٩١
- ٧٩٤ المعارِضون صدقوا وكذبوا في دعواهم، تفصيلُ ذلك
- نصُّ مهمِّه للإمام محمد بن عبد الوهاب، وآخر للإمام
- ٧٩٥ الشوكاني في بيانِ اضطرابِ المتكلمين في المنهج
- ٧٩٦ المعارِضون عكسوا شرعةَ الله وحكمته، تفصيلُ ذلك
- ٧٩٩ المعارِضون ارتكبوا أربعَ عظام، تفصيلُ ذلك
- ١٠٤٣ - ٨٠١ المبحث الرابع: اعتمادهُ على المجاز، ومناقشتهُ في ذلك
- ٨٠٣ التمهيد: وفيه: سبب الإفاضةِ والتفصيلِ في المجازِ في هذا الكتاب
- ٨٠٤ تحريرُ محل النزاع حول المجاز
- ٨٠٨ أثر المتكلمين عمومًا والمعتزلة خصوصًا في تدوين علم البلاغة العربية ..
- ٨١٨ أسبابُ اهتمامِ المعتزلةِ باللغة العربية وبالتفسير
- اعترافُ كثيرٍ من الباحثين بأنَّ المعتزلةَ هم الذين اخترعوا «المجاز»،
- ٨٢٠ ولأغراضٍ خاصَّةٍ بهم، ونصوص مهمة في ذلك
- ٨٢٧ الحاجةُ إلى بلاغةِ أهلِ السُّنَّةِ
- ٨٢٩ المطلب الأول: تعريف الحقيقة والمجاز
- ٨٣٣ أهمية «العلاقة» و«القريئة» في منظومة المجاز، وتعريفهما
- ٨٣٤ أقسام المجاز، وتحديدُ النوع الذي عرّفته سابقًا
- المطلب الثاني: أهميَّةُ المجاز عند القائلين به، واستعراضُ شيءٍ
- ٨٣٦ من أغراضهم المرتبطة به
- ٨٣٦ أولًا: أهمية المجاز
- ٨٣٨ ثانيًا: بعضُ أغراض المجازيين من اختراع المجاز

- ٨٤٠ نصّ مهم للجرجانيّ يكشف عن نوع علاقة المتكلمين بالمجاز
- ٨٤٥ - ٨٤٣ فوائد المجاز
تأييد ما سبق بنصوصٍ للمعاصرين يكشفون فيها عن علاقة
- ٨٤٥ المتكلمين بالمجاز
- ٨٤٨ **المطلب الثالث:** نماذج من اعتماد التفازانيّ على المجاز
- ٨٤٨ أولاً: اعتماده على المجاز في نصوص الصفات
- ٨٥١ ثانياً: اعتماده على المجاز في مسألة كلام الله تعالى
- ٨٥٤ ثالثاً: اعتماده على المجاز في مسألة «الإيمان»
- ٨٥٩ اضطراب التفازانيّ في موقفه تجاه المجاز
أهمية المجاز عند المتكلمين مرتبطةً بالدور الذي يضطلع به،
- ٨٥٩ ومثالٌ مهم لذلك
- تقليدُ التفازانيّ للزمخشري في استعاضته بـ«التخييل» بدل
- ٨٦٠ المجاز، والرد على المجازيين
- أولاً: نصّ للزمخشري يُهاجمُ فيه القائلين بالمجاز في كثيرٍ
- ٨٦٣ - ٨٦١ من النصوص، ويرى أنّ أكثرَ النصوص وأهمّها من قبيل «التخييل»
- ثانياً: بيانُ أثر الزمخشري على التفازانيّ وغيره من البلاغيين
- والمفسرين في «التخييل» وسردُ أسماء كبار البلاغيين والمفسرين
- ٨٦٧ المقلّدين له فيه
- ٨٨٤ التعليقُ على ما تقدّم
- ٨٨٤ ثالثاً: البلاغةُ تنحاز إلى «التخييل» وتتجاوز «المجاز»
- نصّ مهم للعَلوي في ذلك، ينسبُ فيه القولُ بالمجاز إلى علماء
- ٨٨٥ الكلام، ويرميهم بالجهل بعلم البيان، بينما ينسبُ التخييلَ إلى البيانيين .
- ٨٨٨ تعليق مهم في ختام مبحث «التخييل»
- ٨٩٠ **المطلب الرابع:** المجاز بين النفي والإثبات
- ١ - التمهيد، وفيه إشارة إلى ظاهرة غريبة منتشرة في كتب الأصول،
- ٨٩٠ وهي قوةُ كِفّة المخالفين لأهل السُنّة في بعض القضايا المهمة، وسببُ ذلك ..
- سببُ موافقة كثيرٍ من أهل السُنّة للمتكلمين في بعض القضايا
- ٨٩٣ الشائكة التي اخترعها المتكلمون لأغراضهم الفاسدة

الموضوع	الصفحة
٢ - الأقوال في المجاز	٨٩٤
الأدلة	٩٠٢
الأمديُّ أوسع من أوردَ أدلةَ المخالفين، ولذلك اختاره شيخُ الإسلام، وأوردَ نصّه كاملاً، ثم ناقشه	٩٠٢
مناقشة ما وردَ في كلام الأمدي	٩٠٣
المقام الأول: ماذا يريدُ الأمديُّ بـ«الأصوليين» في كلامه؟	٩٠٣
المقام الثاني: في النظرِ في أدلةَ الفريقين	٩٠٦
مناقشةُ الأمدي في الأدلة التي أوردَها من خمسة أوجه	٩٠٦ - ٩٠٨
الوجهُ الخامس: توضيحُ المرادِ بـ«المشترك»، والجوابُ عن قولِ الأمديِّ: إنَّ عدمَ القولِ بالمجاز يستلزمُ أن تكون هذه الألفاظُ (التي ذكرها) من المشترك، والاشتراكُ شرٌّ من المجاز، فيختارُ القولُ بالمجاز صوتاً لها عن الوقوع في الاشتراك	٩٠٩
الإشارةُ إلى أنَّ هذا الموضوعَ حساسٌ جداً، ولذلك خصَّه شيخُ الإسلام ببضع وثلاثين صفحةً، واستعراضُ خطأ بعض المعاصرين في فهم موقف شيخ الإسلام في الموضوع	٩٠٩
تلخُّصُ مناقشة شيخ الإسلام للأمديِّ في هذا الموضوع في ثلاثة أمور .	٩١٠
الأمر الأول: عدم التسليم بلزوم الاشتراك أو استواء المعاني الحقيقية	٩١٠
الأمر الثاني: لخصه بعضُ الباحثين بفكرة «القدر المشترك والقدر المميّز»، وتوضيحه	٩١٣
يتأيّد رأيُ شيخ الإسلام باتجاه الدراسات اللغوية الحديثة، وتوضيحه	٩١٦
الأمر الثالث: إنكار «المشترك اللفظي» المعروف عند الأصوليين، والقولُ به في دائرة أضيق من دائرتهم	٩١٧
المطلب الخامس: إبطالُ المجاز	٩٢١
خلاصةُ عملي في الإبطال هو تلخيصُ كلام ابن القيم في «الصواعق»، وترتيبه على أسسٍ جديدةٍ سمّيتها «محاور»	٩٢٢
نبذة عن نشأة المجاز، وتسربه إلى الفنون المختلفة	٩٢٣
سِرُّ الوقفة الطويلة لشيخ الإسلام وابن القيم ضدَّ المجاز	٩٢٤

- لم يكن موقفُ الشيخين من المجاز موقفَ الضعيف الذي لجأ
إلى الإنكارِ للتخلص من الفكرة وتوابعها ٩٢٦
- الرّدُّ على ما يراه كثيرٌ من الباحثين من أنّ إنكارَ الشيخين للمجاز
كان - فقط - سداً للذريعة؛ حمايةً لباب الأسماء والصفات، لا ليطلان
الفكرة ذاتها (هامش) ٩٢٦ - ٩٢٨
- مناقشةُ الشيخين للمجاز تتلخّصُ في سبعة محاور، وذكرها ٩٢٨
- المحورُ الأول: الاصطلاح، وبيانُ فسادِ التقسيم إجمالاً ٩٢٩
- لم يرد هذا الاصطلاحُ عن السلف والعلماء المتقدمين، وأولُ
من نطقَ به هو أبو عبيدة، وليس مرادُه به المقابل للحقيقة ٩٣٠
- هذا المصطلحُ مع أنه لم يرد عن المتقدمين: ينطوي على مفسدٍ
أخرى لا تجعله مقبولاً، وبيانُ بعض مفسدِه ٩٣٣
- الرّدُّ على من نازعَ شيخَ الإسلام في تحديد زمنِ نشأة القولِ بالمجاز ..
المحور الثاني: المناقشة من خلال التعريف ٩٣٤
- الوجوه الأولى من مناقشة هذا المحور تركّزُ على إبطالِ فكرةِ
«الوضع» (هامش) ٩٤٠
- ١ - المطالبة بتحديد المرادِ بـ«الوضع» ٩٤١
- ٢ - بطلانُ قولهم في التعريف «فيما وُضِعَ له أولاً» لوجوهٍ عديدة ..
الجوابُ عن قولهم: إنّ خطابَ الله تعالى للناسِ وفقَّ
المعروفِ من كلامهم، ومنه الحقيقةُ والمجازُ الجوابُ عن هذه الشبهةِ
من كلام الشنقيطي (هامش) ٩٤٢
- ٣ - مناقشة قولهم عن الحقيقة: «المستعمل في موضوعه»
من وجهين ٩٥١
- ٤ - مناقشة قولهم «في غير ما وُضِعَ له» ٩٥٤
- ٥ - مناقشة قولهم «أولاً» ٩٥٥
- ٦ - التعريفُ ليس جامعاً لأفراده، وبيانُ ذلك ٩٥٦
- المحور الثالث: المناقشةُ من خلال التقسيم ٩٥٨
- ١ - مجردُ التقسيم لا يدل على وجود المجاز، بيانه ٩٥٨
- ٢ - التقسيمُ فاسدٌ يتضمّن إثباتَ الشيءِ ونفيه، وجمعاً بين النقيضين ..
٣ - فيه تفریقٌ بين المتماثلين ٩٥٩
- ٩٦٠

الموضوع	الصفحة
٤ - التقسيمُ ليس منضبطًا بضابطٍ صحيح، توضيحُ ذلك من ستة أوجه	٩٦٠
الوجهُ الرابع: إنَّ ضابطهم في التقسيم يفقدُ صلاحيةَ التحاكم إليه عند الاختلاف، فلذلك لم يجعلوه هم معيارًا يُرجع إليه، توضيحُ ذلك	
بمثالٍ مهم	٩٦٢
تنبيهٌ مهم حول أبي إسحاق الإسفراييني، والإشارةُ إلى استعجال	
الدكتور المطعني (هامش)	٩٦٢
المحور الرابع: المناقشةُ من خلال الفروق التي تميّزُ الحقيقةَ عن المجاز	٩٦٧
الفرقُ الأول: المجازُ يصحُّ نفيه دون الحقيقة، بيانُ بطلان هذا	
الفرقِ من خمسة أوجه	٩٦٧
الفرقُ الثاني: المجاز ما يتبادرُ غيره إلى الذهن، بيانُ بطلانه،	
وتحريرُ محل النزاع بين الفريقين	٩٧١
الفرقُ الثالث: المجاز يتوقفُ على القرينة دون الحقيقة، بطلانه	
من ثلاثة أوجه	٩٧٥
الفرق الرابع: الفرقُ بالتزام التقييد في المجاز دون الحقيقة،	
بطلانه من وجهين	٩٧٨
بطلانُ الفروق: الخامس، والسادس، والسابع، والثامن ٩٨٠ - ٩٨٧	
المحور الخامس: المناقشةُ من خلال استعراضِ اللوازمِ الفاسدة	
لموقفهم، سردُ ثمانية أوجهٍ من اللوازمِ الفاسد	٩٨٧
المحور السادس: من خلال الكشف عن شبه القوم ودفعها	٩٩٤
المحور السابع: المناقشةُ من خلال الأمثلةِ المجازية	٩٩٦
الإشارةُ إلى اهتمام الشيخين بهذا الموضوع، وأنَّ كلامَ ابن القيم	
في التطبيق أكثر من كلامه النظري الذي لخصته	٩٩٦
أولاً: خلاصةُ مناقشاتِ شيخ الإسلام حول الأمثلةِ المجازية	٩٩٩
ثانيًا: صفة «اليد»: كلامُ المتكلمين حولها	١٠٠١
تطبيقُ القواعد المقررة للحمل على المجاز على هذه الصفة ...	١٠٠٣
كلُّ من يزعمُ المجازَ في صفةٍ لا بدَّ له من أربعة أمور (خطوات) ...	١٠٠٣
تطبيقُ هذه الخطوات على صفة «اليد»	١٠٠٥
المطلب السادس: القرينةُ في المجاز بين الحقيقة والوهم	١٠١٧
أهميةُ القرينة في عمليةِ المجاز وبيان معناها	١٠١٨

الصفحة

الموضوع

- بعض مظاهر الاضطراب عند المجازيين في معنى القرينة المجازية ... ١٠١٩
- أقسام القرينة عند البلاغيين، واختلافهم في عدّها ١٠١٩
- لا وجود للقرائن المزعومة في باب الأسماء والصفات سوى القرينة العقلية ١٠٢٠
- كثير من المخالفات العقديّة مرجعها إلى الاعتماد على القرينة العقلية ١٠٢١
- ١ - قياسُ الغائب على الشاهد ١٠٢٣
- انطلاق المتكلمين منه حتى في أمور الغيب ١٠٢٣
- مخاطبة العربي لبعض الجمادات والحيوانات من قبيل المعروف بالمجاز، وتفصيل ذلك، وذكر أبيات من هذا القبيل ١٠٢٣
- لما ذا تعجب الناس لما حدثهم النبي ﷺ عن كلام الذئب؟ ١٠٢٦
- الحكم على إخباره ﷺ عن الجمادات أو الحيوانات بالمجاز حكم على شيء لا نعرف حقيقته، وسبب الخطأ في رؤية الكثيرين حول تحديد الحقيقة من المجاز ١٠٢٨
- كل ما ورد في النصوص من نسبة الكلام أو التسبيح إلى الجمادات فهو حقيقة لا مجاز فيه ١٠٣٠
- تخبط المتكلمين بحمل ذلك على المجاز ١٠٣١
- عبرة حول دعوى المتكلمين الدفاع عن الإسلام ١٠٣٣
- الرازي يحمل كلام الله تعالى عن الجمادات على المجاز وكلام أرسطو عنها على الحقيقة!! ١٠٣٣
- ٢ - اعتبار المتلقي هو المرجع ١٠٣٧
- ما هو المرجع في القرينة المانعة، أهي مانعة بذاتها أم بحسب علم الناس ومعرفتهم؟ اضطراب المتكلمين في هذه القضية المهمة ١٠٣٧
- ثانياً: رأي شيخ الإسلام حول القرينة المجازية ١٠٣٩
- إنكار شيخ الإسلام للقرينة المانعة المزعومة ١٠٤٠
- ثالثاً: الطريق السليم لفهم نصوص الكتاب والسنة ١٠٤١
- المبحث الخامس: موقف التفازاني من علم الكلام، ومناقشته فيه ١٠٤٥
- التمهيد: تعريف علم الكلام ١٠٤٦
- المطلب الأول: بيان التفازاني لأسباب تسمية (علم الكلام) به، ومناقشته فيه ١٠٥٤

- المقام الأول: عرضه لأسباب تسمية علم الكلام به، مع بيان
 مصادره في آرائه ١٠٥٤
- المقام الثاني: مناقشته في ذلك، مع بيان ما أراه صحيحًا فيه ١٠٥٧
- المطلب الثاني: منزلة علم الكلام عند التفتازاني، ومناقشته في ذلك ١٠٦٣
- المقام الأول: عرض رأيه في منزلة علم الكلام، مع بيان مصادره،
 ومناقشته ١٠٦٤
- الأمر الأول: عرض رأيه في منزلة علم الكلام ١٠٦٤
- الأمر الثاني: بيان مصادره في آرائه السابقة ١٠٦٦
- كيف أنّ علم الكلام انتقلَ بجهود المتكلمين من عداد العلوم
 المنهية عنها إلى علم يُستحسنُ الخوض فيه، بل واجب الخوض فيه؟! .. ١٠٦٧
- الأمر الثالث: مناقشته في هذا الموضوع ١٠٧٥
- أولاً: الرد على خلط المتكلمين بين علم العقيدة وعلم
 الكلام، وبيان الآثار المترتبة على هذا الخطأ والخلط ١٠٧٥
- نصّ جميل للغزالي حول مصطلح (التوحيد)، وفيه ردّ قويٌّ
 على المتكلمين ١٠٨٣
- ثانياً: الردّ على دعوى كون علم الكلام مبنياً على الأدلة
 القطعية، وأنه المنجي من الشكوك ١٠٨٥
- ثالثاً: الرد على كون علم الكلام أشرف العلوم بنقل نصّ
 للحافظ ابن حجر فيه ١٠٨٦
- ضربُ مثالٍ واحد على خطورة المتكلمين في العقيدة ١٠٨٨
- نموذجان لصنيع الرازي يتضح فيهما خطورته في جميع
 العلوم التي كتب فيها بأسلوبه الكلامي المنحرف ١٠٨٩
- النموذج الأول: تقريره لقاعدة ظنيّة الأدلة النقلية في كتبه
 في: التفسير، وأصول الفقه، والعقيدة ١٠٨٩
- النموذج الثاني: مثالٌ واحدٌ لإقحام الرازي لموضوعات
 علم الكلام في التفسير، وإغفال المقاصد الأساسية للآيات ١٠٩٣
- الإشارة إلى أنّ سبب انتشار أفكار الرازي انتسابه إلى أهل
 السنّة ١١٠٥
- نصّ للرازي في تأكيده لانتسابه إلى أهل السنّة (هامش) ١١٠٥

- بيانُ شيخ الإسلام أنّ بعضَ الأشاعرة زادوا على المعتزلة
 ١١٠٦ إيغالاً في الباطل (هامش)
- المقام الثاني: توجيهه لما نُقل عن السلف من كراهيتهم
 ١١٠٧ لعلم الكلام، ومناقشته في ذلك
- الأمر الأول: موقف السلف من علم الكلام ١١٠٧
- بيانُ اتفاقِ السلف في ذمِّ علم الكلام ١١٠٧
- نصوصُ كلِّ من الأئمة: ابن سيرين، أبي حنيفة، الثوري، مالك . ١١٠٨
- كلام الأئمة: أبي يوسف، وابن مهدي ١١١٠
- نصوصُ الإمام الشافعي في ذم علم الكلام ١١١٢
- تعليق مهم للإمام أبي المظفر السمعاني فيه ردُّ على
 الشافعية الذين يقلّدون الأشعريَّ في العقيدة، وهو ينسحبُ على جميع
 المنتسبين إلى المذهبِ الأربعةِ في الفروع، والمقلّدين للأشعري
 أو للماتريدي في العقيدة ١١١٣
- نصوصُ كلِّ من: أبي عمر الضرير، أبي عبيد القاسم بن
 سلام، بشر بن الحارث ١١١٥
- نصوصُ الإمام أحمد في ذم علم الكلام ١١١٦
- موقفُ الأئمة الرازيين: أبي زرعة، وأبي حاتم، وابنه،
 من علم الكلام ١١١٨
- موقفُ الأئمة: البربهاري، وبشر الإسفراييني، وابن بطّة، منه
 نصُّ مهم للإمام الخطابي حول بداية نشوء علم الكلام،
 وانتشاره بين المحدثين، والتحذير منه ١١٢٠
- تحذيرُ الأئمة: اللالكائي، وابن مندّة، وابن عبد البر، منه . ١١٢٥
- موقفُ شيخ الإسلام الهروي منه، وبيانه لبعضِ أساليب
 المتكلمين في نشر بدعهم الكلامية ١١٢٦
- نصُّ الإمام أبي المظفر السمعاني فيه ١١٢٨
- نصُّ الغزالي في التحذيرِ عنه، وبيانه لمضارِّ علم الكلام ١١٢٩
- تعليقُ شيخ الإسلام على بعض كلامه، ردّاً على بعضه،
 وتوضيحاً لبعضه، وتأيداً لبعضه (هامش) ١١٣٠
- كلامُ الإمامين: البغوي، وقوام السنّة الأصبهاني فيه ١١٣٢

الصفحة

الموضوع

- ١١٣٣ الأمر الثاني: أسباب ذم السلف لعلم الكلام
الإشارة إلى انحراف بعض الكتاب المعاصرين في عرض
- ١١٣٣ موقف السلف
- ١١٣٣ من أسباب ذم السلف لعلم الكلام
- ١١٣٤ ١ - أنه لم يرد الأمرُ به في الكتابِ والسُّنة
- ١١٣٦ ٢ - عدم خوض السلفِ الصالح فيه
- ١١٣٩ ٣ - ما يتضمَّنه من المبادئ الخاطئة والأُمور الكاذبة
- ١١٤٠ ٤ - الاشتغالُ بعلم الكلام من أسباب الانحراف
- ١١٤٠ ٥ - الاشتغالُ بعلم الكلام ذريعةٌ إلى الشك، والحيرة،
والاضطراب
- ١١٤٢
- ١١٤٤ نصوصُ بعض أئمة الكلام تعكسُ ما هم فيه من الحيرة والشك
- ١١٤٨ ٦ - الآثار السيئة لعلم الكلام - عدا ما سبق -
- ١١٤٨ ١ - الإعراضُ عن الكتابِ والسُّنة
- ١١٤٩ ٢ - الاستخفاف بالسُّنة
- ١١٥١ ضرب مثالٍ واحدٍ بواقع أحد كبارهم، وهو الجويني
- ١١٥١ بيانُ مكانة الجويني بين المتكلمين
- ١١٥٢ نصُّ طويل للجويني يدلُّ على مدى بُعده عن السُّنة
- تضعيفُ الجويني وتلميذه الغزالي لحديثٍ مخرَّج في
الصحيحين، وقولُ الجويني فيه: إنه لم يصححه أهل الحديث!!! (هامش) ..
- ١١٥٥ بيانُ شيخ الإسلام واقَع الجويني من البعدِ عن السُّنة
- ١١٥٧ أقوالُ الأئمة في كون الجويني ضعيفاً في الحديث لا يُعتدُّ
به فيه
- ١١٥٩ نصُّ غريبٍ للجويني، فيه تصريحٌ عن مكانة المحدثين
عنده، والتعليق عليه
- ١١٦٢ ٣ - عدمُ تعظيم الربِّ تبارك وتعالى
- ١١٦٤ ٤ - إضاعة الوقت والجهد
- ١١٦٤ ٥ - كونه من أبرز عوامل تفريق الأمة وتمزيقهم
- ١١٦٥ الأمر الثالث: موقفه (وكذلك عموم المتكلمين) من كراهة
السلف لعلم الكلام
- ١١٦٦

- بيان تسليط المتكلمين سيف التأويل على نصوص الأئمة،
 ١١٦٧ وأنها أهونٌ عليهم من نصوص الكتاب والسنة التي لم تنج من تأويلاتهم
 مثالٌ واضحٌ من كلام الرازي، يُصرحُ فيه بضرورة التأويل
 لنصوص الشافعي في ذم الكلام لتوافق مع موقفه - هو - من الشافعي
 ١١٦٧ ومن علم الكلام (هامش)
- ١١٧٤ توجيه التفازاني لذم السلف لعلم الكلام
- ١١٧٦ الأمر الرابع: مناقشة التفازاني في ذلك
- نصٌ مهمٌ لشيخ الإسلام يبيِّنُ خلاف كثيرٍ من المنتسبين إلى
 ١١٨٤ أئمة السنة نصوص أئمتهم في علم الكلام
- المطلب الثالث: بيانه لبراهين علم الكلام، وأنها الحجج العقلية، وأما
 ١١٨٧ الأدلة السمعية عنده فليست إلا للاعتضاد بها، ومناقشته في ذلك
- ١١٨٨ المقام الأول: توضيح موقف التفازاني في ذلك
- ١١٨٨ تقرير التفازاني أن الأدلة المعتبرة في علم الكلام هي الحجج العقلية
- ١١٨٩ حال الأدلة النقلية عنده
- المقام الثاني: تحديد موقف المتكلمين (ومنهم التفازاني) من الدليل النقلي
 التقسيم الثلاثي للمطالب العقديّة، والأدلة العتبرة فيها عند
 ١١٩١ المتكلمين
- الصحيح: أن الدليل العقلي هو السائد عند المتكلمين في جميع
 ١١٩٢ الأصول العقديّة
- المقام الثالث: المنهج الذي ارتضاه المتكلمون طلباً لليقين في أمور
 ١١٩٢ العقيدة
- بيان أن المنهج الذي ارتضوه طلباً لليقين هو المنطق الأرسطي،
 ١١٩٢ نصوصهم في ذلك
- التعجب من صنيع المتكلمين، كيف يعزلون النصوص عن اليقين
 - وهم يدعون نصرتها - ثم يلجأون إلى منطق رجلٍ وثنيٍّ لم يتشرف
 ١١٩٤ بالإيمان!!
- ١١٩٥ جناية المتكلمين على العقيدة بعرضها قالب فلسفي
- ١١٩٦ الرد على المنطق اليوناني إجمالاً
- ١١٩٦ دوافع نشأته، وموقف علماء الإسلام منه قديماً وحديثاً

الصفحة

الموضوع

- ١١٩٨ خلاصة ردِّ شيخ الإسلام على المنطق في بعض جوانبه المهمة
- ١٢٠٠ حقيقة الحدود المنطقية
- ١٢٠٣ حقيقة قياسهم الذي يعولون عليه
- ١٢٠٨ أهمّ النتائج المستخلصة مما سبق في الرد
- ١٢١١ المقام الرابع: وقفة مع دعوى المتكلمين (برهانية) المقال الكلامي
- بيان أنّ المتفلسفة أوّل من ادّعوا «البرهانية» لمنهجهم، ثم
- ١٢١٢ انتقلت هذه الدعوى إلى المتكلمين
- عدم تسليم المتفلسفة للمتكلمين دعواهم المذكورة، وتصريحهم
- ١٢١٣ بأنّ طريقة المتكلمين ليست برهانية
- ١٢١٦ اعترافٌ ضمنيٌّ للمتكلمين بقصورِ طريقتهم عن طريقة المتفلسفة ...
- المقام الخامس: وقفة مع دعوى المتكلمين أن مسائلَ علم الكلام
- ١٢١٨ قطعيةً، وأنّ مسائلَ علم (الفقه) ظنيّة
- ١٢١٨ عرضُ دعواهم، والرّدُ عليهم من كلام شيخ الإسلام والشوكاني ..
- المقام السادس: بيان فشل المتكلمين في الحصولِ على اليقين
- ١٢٢٣ لانحرافهم في المنهج
- ١٢٢٤ أبرزُ سماتِ أهلِ الكلام: الشكُّ والحيرةُ والاضطراب
- ١٢٣٣ الأمثلة على ذمّ أئمة المتكلمين لعلم الكلام، أو رجوعهم عنه ١٢٢٥ - ١٢٣٣
- ١٢٣٣ أبرزُ النتائج المستخلصة من موقف كبار أئمة علم الكلام منه
- المطلب الرابع: تلخيص عن علم الكلام في صورته النهائية عند
- ١٢٣٩ الأشاعرة والماتريدية
- ١٢٣٩ ما هو علمُ الكلام، وما هو دوره؟
- ١٢٤٠ بيانُ منشأ التخبُّط في الإجابة الصحيحة على هذين السؤالين
- ١٢٤٠ من نصوص بعضهم في الإطراء بعلم الكلام
- ١٢٤٣ تلخيص عن علم الكلام في صورته النهائية عند الأشاعرة والماتريدية
- ١٢٤٣ أولاً: مصدر التلقّي
- ١٢٤٤ تصريح بعضهم بأنّ الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الضلالة
- ١٢٤٦ ثانياً: التوحيد
- ١٢٥٠ ثالثاً: الإيمان
- ١٢٥١ رابعاً: القرآن

الصفحة

الموضوع

- ١٢٥٣ خامساً: القدر
- ١٢٥٤ سادساً: النُّبُوت
- ١٢٥٦ سابعاً: السَّمْعِيَّات
- ١٢٥٨ ما هو علمُ الكلام؟ وما هو دوره؟
- ١٢٥٨ الجواب عن السؤالين
- ١١٦٢ نصُّ مهم للمعلمي يرَدُّ فيه على من يبرّر الخوضَ في علم الكلام ...
- ١١٦٣ نضان لشيخ الإسلام في ذم علم الكلام
- ١٢٦٥ المبحث السادس: منهجُه في التعامل مع أهل السنَّة
- ١٢٦٦ بعضُ الأمثلةِ على عدااء المتكلمين للحقِّ وأهله
- ١٢٦٦ قصةُ رمي الجهم بن صفوان المصحفَ برجليه!
- ١٢٦٦ محاولةُ أحدِ المَعْتَزَلَةِ لتحريف آيةٍ من القرآن
- ١٢٦٧ عمرو بنُ عبيد «يَسْتَعِدُّ» لمناظرةِ «ربِّ العالمين» والاستدراكِ عليه -
- ١٢٦٨ ثناءُ بعضِ كبار الأشاعرةِ المعاصرين على عمرو بنِ عبيد، والردُّ عليهم
- ١٢٧١ قصة الإمام ابن القيم مع أحدِ المتكلمين
- ١٢٧٢ عداوةُ التفازانيِّ للحقِّ وأهله
- ١٢٧٣ كذبُه على الحنابلة (أهل السنَّة والجماعة) في مسألة «الكلام»
- دفاعُ التفازانيِّ عن أبي الحسن الأشعري، والرد على الماتريديَّة في
- ١٢٧٤ الدفاع عنه
- ١٢٧٥ حقيقةُ دعوة التفازانيِّ إلى التثبُّت في نسبة الأقوال
- ١٢٧٥ دفاعُ التفازانيِّ عن المعتزلة
- شدةُ أوائلِ الأشاعرةِ والماتريديَّة في الردِّ على المعتزلة وقربهم إلى
- ١٢٧٦ المعتزلة على مر الأيام
- ١٢٧٩ التفازانيُّ يرمي الماتريديَّة بالتشدُّد على المعتزلة، ويدافع عنهم
- ١٢٨١ دفاعُ التفازانيِّ عن الفلاسفة
- ١٢٨٣ التفازانيُّ ألطفُ بكثير مع الفلاسفة والمعتزلة مقارنةً بموقفه من أهل السنة ...